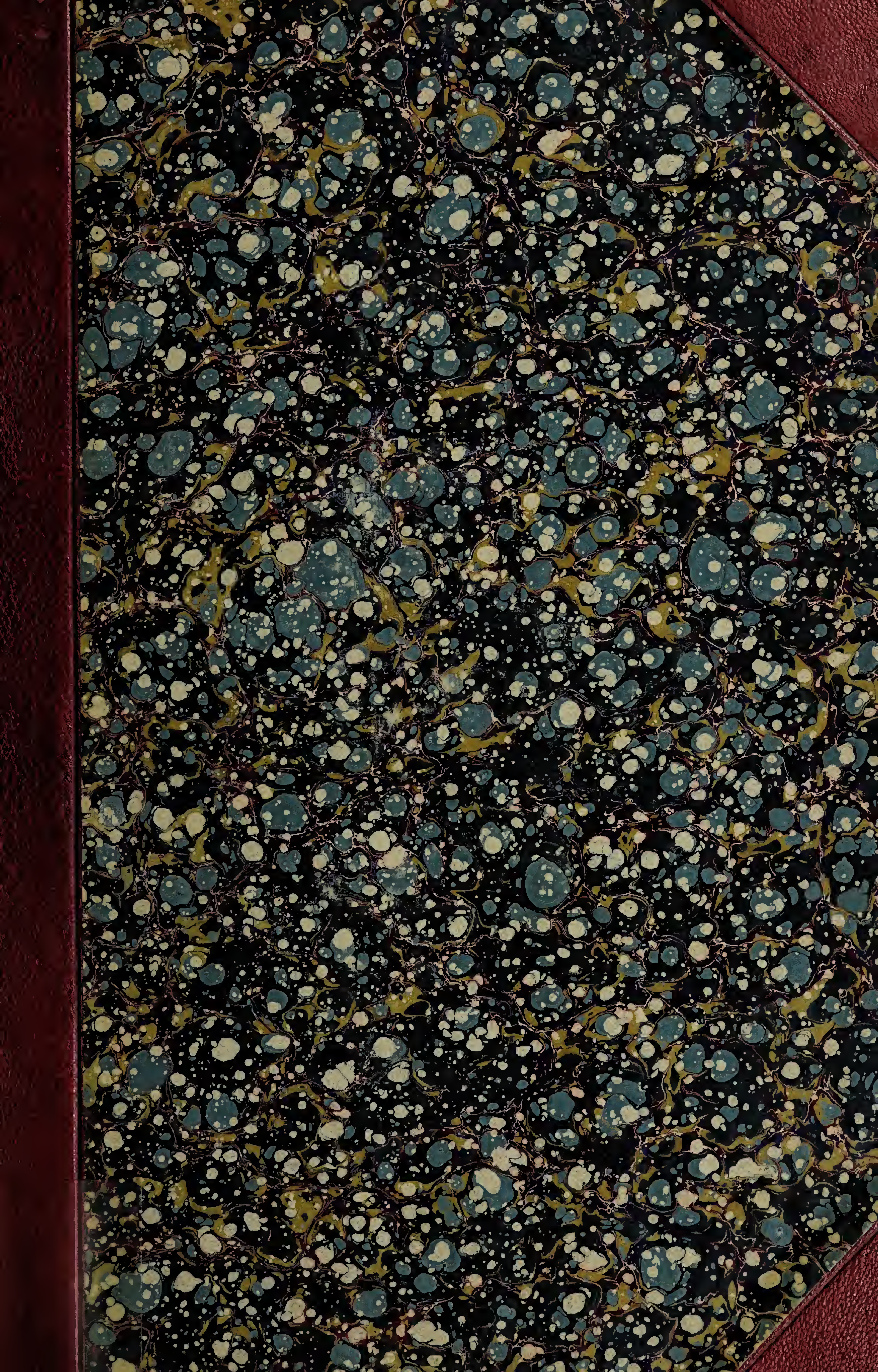
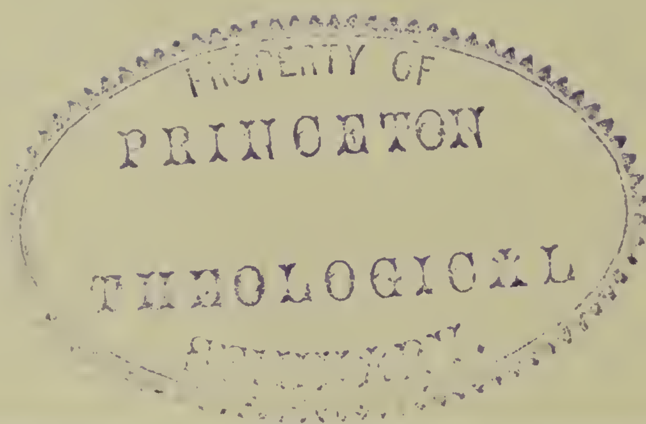



PROPERTY OF
PRINCETON
THEOLOGICAL

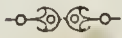
HISTOIRE

DES

DOGMES CHRÉTIENS



SAINT-DENIS. — TYPOGRAPHIE DE A. MOULIN.



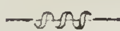
HISTOIRE

DES

DOGMES CHRÉTIENS

PAR

M. EUGÈNE HAAG



1re PARTIE

HISTOIRE GÉNÉRALE

2e Édition revue et augmentée



PARIS

JOËL CHERBULIEZ, LIBRAIRE-ÉDITEUR

10, RUE DE LA MONNAIE, 10

A GENÈVE, MÊME MAISON

1862

INTRODUCTION.



§ 1.

Révélation.

J.-G. Töllner, Die göttliche Eingebung der heiligen Schrift, Leipz., 1771, in-8°. — *Fichte*, Versuch einer Kritik aller Offenbarung, Königsb., 1794, in-8°. — *Grohmann*, Kritik der christlich. Offenbarung, Leipz., 1798, in-8°. — *Nitsch*, De revelatione religionis externâ eâdemque publicâ, Lips., 1808, in-8°. — *Fritzsche*, De revelationis notione biblicâ, Lips., 1828, in-8°. — *Löffler*, Welche Offenbarung Gottes an uns ist die unmittelbare, die durch unsere Natur und die Welt, oder die durch andere Menschen und ihre Schriften? dans son Magazin für Prediger, T. VIII, cah. 1.

Le christianisme, comme religion positive ou d'autorité, s'appuie sur l'idée d'une révélation, — nous n'entendons pas cette révélation primitive, immédiate et universelle par laquelle l'Être suprême s'est manifesté et se manifeste encore dans la nature et dans la conscience humaine, mais une révélation médiate, particulière et surnaturelle annoncée aux hommes par l'intermédiaire d'envoyés divins inspirés, dont les enseignements, transmis d'abord de vive voix, puis par écrit, sont consignés dans des monuments historiques, appelés par les

Chrétiens la Bible ou l'Écriture sainte. Toutes les anciennes religions de l'Orient qui se sont élevées au-dessus d'un grossier fétichisme, font pareillement remonter leur origine à une révélation particulière et ont leurs livres sacrés : le brahmanisme, les Védas; le bouddhisme, les Soûtras; le magisme, le Zend-Avesta; l'islamisme, le Koran; le judaïsme, la Loi et les Prophètes ; et leurs sectateurs professent également une vénération profonde pour ces antiques monuments qu'ils regardent comme des révélations, si ce n'est même comme des incarnations de la divinité. Chez les anciens Hébreux, cette vénération n'allait pas toutefois jusqu'à exclure de la notion de l'inspiration l'élément humain; ils ne croyaient pas que les prédictions de leurs prophètes dussent infailliblement s'accomplir [1], et c'est seulement lorsque l'esprit prophétique s'éteignit dans la nation, que s'établit peu à peu la croyance que les livres saints ont été dictés par Jéhovah.

§ 2.

Inspiration de la Bible.

Seiler, De revelationis et inspirationis discrimine rite constituendo, Erlang., 1794, in-4°. — *Sonntag*, Doctrina inspirationis ejusque ratio, historia et usus popularis, Heidelb., 1810, in-8°. — *Credner*, De librorum N. T. inspiratione quid statuerunt Christiani ante seculum tertium medium, Ienæ, 1828, in-8°. — *Rudelbach*, Die Lehre von der Inspiration der heiligen Schrift, publ. dans le Zeitschrift für die gesammte Luther. Theologie und Kirche, an. 1840, cah. 1.

L'inspiration des livres de l'Ancien Testament était généralement admise par les Juifs au temps de Jésus-Christ. Philon lui-même, le plus savant d'entre eux, déclare que les prophè-

[1] I Rois XXII, 11 et suiv. — Jonas III.

tes n'ont été que de dociles instruments dans la main de Dieu ; qu'un prophète ne dit rien de son propre chef; qu'il se borne à répéter ce qu'il entend ; que la conscience humaine se tait devant la volonté divine [1] ; cependant il cherche ailleurs à séparer dans l'Écriture le divin de l'humain [2], d'où l'on peut conclure que ses idées n'étaient point fixées sur le phénomène psychologique de l'inspiration.

Quelques années plus tard, nous voyons l'historien Josèphe, autre juif non moins célèbre, donner le nom de prophètes aux auteurs des vingt-deux livres de l'Ancienne Alliance [3], et étendre même le privilége dont ils avaient joui aux traducteurs de la Septante, en répétant une fable inventée par les Juifs d'Alexandrie, d'après laquelle Ptolémée Philadelphe aurait appelé en Égypte soixante-dix rabbins pour qu'ils traduisissent en grec l'Ancien Testament, et leurs traductions, bien qu'ils eussent travaillé chacun dans une cellule séparée, se seraient trouvées conformes jusque dans les mots [4]. Cette théorie d'une inspiration littérale fut adoptée par les Chrétiens avec d'autant plus de facilité qu'elle était sanctionnée par l'autorité de Jésus et des apôtres [5]. Il est vrai que les Pères apostoliques ne parlent de l'inspiration de l'Ancien Testament (le recueil appelé le Nouveau Testament n'existait pas encore) que d'une manière très-vague ; mais Justin-le-Martyr († 166) s'explique déjà plus clairement. Pour lui, comme pour Athénagore († vers 180) et Théophile († vers 180), les écrivains sacrés n'ont été non plus que des instruments dans la main de

[1] *Philon*, De monarchiâ, dans ses Opp., édit. Mangey, T. I, p. 222 ; — Quis rerum div. hæres, Ibid., T. I, p. 510.
[2] *Philon*, Vita Mosis, dans ses Opp., T. II, p. 163.
[3] *Josèphe*, Contra Apion., lib. I, c. 8.
[4] *Josèphe*, Antiq. jud., lib. XII, c. 2.
[5] Jean x, 34-36. — II Tim. III, 16.

Dieu [1]. Le dernier ajoute que le même Esprit reposait sur les prophètes et sur les évangélistes [2]. Cette opinion, exprimée par Justin [3] et par Irénée [4], comme par Théophile, sur l'inspiration du Nouveau Testament, devint bientôt générale. Irénée († vers 202) et Tertullien († 220), entre autres, s'en firent une arme contre les Gnostiques [5]. Selon Irénée et plusieurs théologiens chrétiens du IIIe et du IVe siècle, l'inspiration s'est étendue jusqu'aux mots, en sorte que chaque syllabe des Livres saints est d'une grande importance [6]. Quelques-uns même ne restreignaient pas à la rédaction de la Bible l'action directe de l'Esprit de Dieu : Tertullien l'étendait à tous les ouvrages d'édification [7] ; avant lui, Théophile n'avait pas hésité à reconnaître pour inspirés les livres apocryphes des Sybilles [8], et Clément d'Alexandrie († avant 218) mettait de niveau, dans le domaine de l'inspiration, les philosophes grecs et les prophètes hé-

[1] *Justin*, Cohort. ad Græcos, c. 8. — *Athénagore*, Legatio pro Christ., c. 9. — *Théophile*, Ad Autolyc., lib. II, c. 23.

[2] *Théophile*, Op. cit., lib. III, c. 12 : Περὶ δικαιοσύνης, ἧς ὁ νόμος εἴρηκεν, ἀκόλουθα εὑρίσκεται καὶ τὰ τῶν προφητῶν καὶ τῶν εὐαγγελίων ἔχειν, διὰ τὸ τοὺς πάντας πνευματοφόρους ἐνὶ πνεύματι Θεοῦ λελαληκέναι.

[3] *Justin*, Dial. cum Tryph., c. 119 : φωνή τοῦ θεοῦ, ἡ διά τε τῶν ἀποστόλων τοῦ Χριστοῦ λαληθεῖσα πάλιν, καὶ ἡ διὰ τῶν προφητῶν κηρυχθεῖσα.

[4] *Irénée*, Adversùs hæreses, lib. III, c. 21, § 4 : Unus et idem Spiritus, qui in prophetis quidam præconavit, quis et qualis esset adventus Domini, et in Apostolis annuntiavit plenitudinem temporum venisse.

[5] *Irénée*, Adversùs hæreses, lib. II, c. 28, § 2; III, c. 9, § 34. — *Tertullien*, Contra Marcion., lib. I, c. 19-21.

[6] *Irénée*, Op. cit., lib. III, c. 16, § 2 : Potuerat dicere Matthæus : Jesu generatio sic erat. Sed prævidens Spiritus Sanctus depravatores et præmuniens contra fraudulentiam eorum, per Matthæum ait : Christi generatio sic erat.

[7] *Tertullien*, De cultu femin., c. 3 : Legimus omnem scripturam ædificationi habilem divinitus inspirari.

[8] *Théophile*, Ad Autol., lib. II, c. 9 : Οἱ τοῦ θεοῦ ἄνθρωποι πνευματοφόροι καὶ προφῆται γενόμενοι, ὑπ' αὐτοῦ τοῦ θεοῦ ἐμπνευσθέντες καὶ σοφισθέντες ἐγένοντο θεοδίδακτοι· — πλείονες κατὰ χρόνους ἐγενήθησαν παρὰ Ἑβραίοις, ἀλλὰ καὶ παρὰ Ἕλλησιν Σίβυλλα, καὶ πάντες φίλα ἀλλήλοις καὶ σύμφωνα εἰρήκασιν.

breux [1], toute connaissance du vrai et du bon émanant de Dieu. Il est évident que Cyprien, évêque de Carthage († 258), n'était pas loin de partager ces sentiments, puisqu'il se disait inspiré lui-même [2].

De tous ces témoignages, qu'il serait facile de multiplier, il paraît résulter que, pendant les deux ou trois premiers siècles, les Pères de l'Église n'eurent que des notions confuses sur l'inspiration des Livres saints. Origène († 254) seul s'en fit une idée plus claire et plus précise. Il croyait, comme toute l'Église de son temps, à l'inspiration de l'Écriture, c'est-à-dire à une action immédiate de l'Esprit saint sur l'esprit des écrivains sacrés ; mais il admettait des degrés dans l'inspiration, et il voulait que l'on distinguât avec soin l'élément divin de l'élément humain dans les écrits des prophètes et des apôtres, car les contradictions qu'on remarque quelquefois entre les divers livres de la Bible ne pouvaient échapper à sa sagacité [3]. Doué de moins de pénétration et d'un esprit moins critique, Eusèbe, évêque de Césarée († 340), croyait à l'inspiration littérale [4] ; oser prétendre que les écrivains sacrés ont quelquefois substitué un nom à un autre, c'était déjà, à son sens, une impudente audace. Le célèbre orateur Chrysostôme († 407) n'allait pas aussi loin : il consentait bien, dans son style un peu déclamatoire, à appeler la bouche des prophètes la bouche de Dieu [5], mais cela ne l'em-

[1] *Clément d'Alexandrie*, Strom., lib. VI, c. 5, 17.

[2] *Cyprien*, Epist. LXIII et LXXIII : Libellum hunc, permittente et inspirante Deo, conscripsimus.

[3] *Origène*, De principiis, præfat., c. 4; lib. I, c. 5; lib. IV, c. 2; — Contra Celsum, lib. VII, c. 4; — Comment. in Johan. t. I, dans ses Opp., édit. de La Rue, T. IV, pp. 4-5; — Homil. X in Johan., Ibid., T. IV, p. 162.

[4] *Eusèbe*, Comment. in ps. XXXIII, dans la Nova Collectio Patrum et Script. græcorum, de *Montfaucon*, Paris, 1706, 2 vol. in-fol., T. I, p. 129.

[5] *Chrysostôme*, In Acta Apostol., homil XIX, c. 5 : Τὸ στόμα τῶν προφητῶν στόμα ἐστι τοῦ Θεοῦ.

pèchait pas de reconnaître qu'il y a des erreurs dans le Nouveau Testament, erreurs, du reste, qui prouvaient, disait-il, la crédibilité des Évangiles, parce que, si tout s'y accordait, on pourrait soupçonner une fraude pieuse [1]. Augustin, l'illustre évêque d'Hippone († 430), dont le génie a exercé une influence si puissante sur la théologie de l'Église d'Occident, semble admettre aussi, dans certains de ses écrits, la passivité la plus complète chez les écrivains sacrés : l'Écriture est, pour lui, le vénérable style de l'Esprit saint, les apôtres ne sont que la main qui écrit ce que le Christ leur dicte [2]; mais ailleurs, il ne voit dans les évangélistes que des hommes écrivant, non plus sous la dictée du Saint-Esprit, mais avec plus ou moins de détails, selon que leur mémoire les sert [3], en sorte que l'intervention divine semble se borner à les préserver d'erreur. Longtemps avant l'évêque d'Hippone, un des Pères apostoliques, Papias († vers 163), avait dit que l'évangéliste saint Marc a raconté de mémoire les discours et les actions du Sauveur tels qu'il les avait appris de la bouche de saint Pierre [4] ; mais déjà cette idée d'une libre composition était devenue presque étrangère aux docteurs de l'Église, à tel point qu'Augustin lui-même se hâte de mettre les fidèles en garde contre les conséquences qu'ils pourraient tirer de son opinion [5]. On ne peut guère citer, parmi les théologiens de ce temps, que Théodore de Mopsueste (vivant au commencement du ve siècle) qui ait osé exercer une critique indépendante et douter de l'inspiration, sinon de la Bible entière, au moins de quelques-uns des

[1] *Chrysostôme*, In Matt. homil. I, c. 2.
[2] *Augustin*, Confession., lib. VII, c. 21; — De consensu Evangel., lib. I, c. 35.
[3] *Augustin*, De consensu Evangel., lib. II, c. 12 : Ut quisque meminerat, et ut cuique cordi erat, vel breviùs vel prolixiùs.
[4] *Eusèbe*, Histor. eccles., lib. III, c. 39.
[5] *Augustin*, l. c. : Omnem falsitatem abesse ab Evangelistis decet, non solùm eam quæ mentiendo promitur, sed etiam quæ obliviscendo.

livres qu'elle renferme, du Cantique des Cantiques, par exemple, où il refusait de voir autre chose qu'un épithalame, composé par Salomon à l'occasion de son mariage avec une princesse égyptienne [1]. Cette incroyable audace, pour nous servir des expressions de Léonce de Byzance, le rendit suspect à l'Église et contribua, avec ses opinions nestoriennes, à le faire anathématiser par le cinquième concile œcuménique, en 553 [2].

C'est ainsi que la doctrine juive de la théopneustie passa dans l'Église chrétienne, s'y affermit et s'y développa avec la croyance à une action incessante du Saint-Esprit. Les Scolastiques l'y trouvèrent fortement établie et ils l'admirent d'autant plus facilement, qu'elle ne leur offrait qu'un intérêt secondaire, l'inspiration permanente de l'Église rendant à peu près inutile l'inspiration des Livres saints. L'autorité ecclésiastique elle-même, si prompte à réprimer les hérésies, partagea cette indifférence et laissa passer, sans les condamner, les assertions les plus hardies [3]. Le dogme de l'inspiration littérale n'acquit donc toute son importance qu'à l'époque de la Réforme, car les Réformateurs sentirent tout d'abord la né-

[1] *Léonce de Byzance*, Contra Nestor. et Eutych. lib. III, dans *Canisius*, Antiquæ lectiones, édit. Basnage, T. I, p. 577 : Epistolam Jacobi et alias aliorum catholicas abrogat. Omnes psalmos judaicè ad Zorobabelem et Ezechiam retulit, tribus tantùm ad Dominum rejectis. Sanctorum sanctissimum canticum canticorum libidinosè pro suâ et mente et linguâ meretriciâ interpretans, suâ supra modum incredibili audaciâ ex libris sacris abscidit.

[2] *Mansi*, Sanctorum Conciliorum nova et amplissima collectio, T. IX, p. 157 et suiv.

[3] Celle-ci, entre autres, d'*Agobard*, archevêque de Lyon, Adv. Fredigisum, c. 12 : Quodsi ita sentitis de Prophetis et Apostolis, ut non solùm sensum prædicationis et modos vel argumenta dictionum Spiritus sanctus eis inspiraverit, sed etiam ipsa corporalia verba extrinsecus in ora illorum ipse formaverit, quanta absurditas sequetur ! — Ou bien celle-ci d'*Abélard*, dans son livre Sic et non, édit. Cousin, p. 11 : Constat et prophetas ipsos quandoque prophetiæ gratiâ caruisse et nonnulla ex usu prophetandi, cùm se spiritum prophetiæ habere crederent, per spiritum suum falsa protulisse. — Dans l'Église grecque, *Euthymius Zigabenus* s'exprime aussi très-librement sur les Évangiles. Voy. son Comment. in evang. Matth., c. 12, § 8.

cessité d'opposer à l'infaillibilité de l'Église une autre autorité également infaillible, comme règle de la foi. Les formules absolues, qui dominèrent dans la théologie protestante à dater du XVIIe siècle, ne triomphèrent pourtant pas sans opposition.

Tout en proclamant bien haut, dans un intérêt dogmatique évident, que la Bible est la seule règle de la foi, le seule juge des controverses, Luther lui-même avait des idées très-libérales sur l'inspiration, comme le prouvent tels de ses jugements sur certains livres de la Bible, sur l'Épître de saint Jacques, par exemple, qu'il qualifiait d'épître de paille, parce qu'elle relève les bonnes œuvres au regard de la foi [1], ou sur les écrits des prophètes, dans lesquels, dit-il, tout n'est pas or et pierres précieuses, mais où l'on trouve quelquefois, au contraire, du foin, de la paille et du chaume [2]. Ce furent sans doute les nécessités d'une ardente polémique qui éloignèrent ses disciples de cette large manière de voir. Selon Quenstedt (✝ 1688), un des plus fameux dogmatistes de l'Église protestante, Dieu seul est l'auteur de l'Écriture sainte; les prophètes et les apôtres ne furent que ses secrétaires, *notarii* [3], et de la diversité de leur style on doit conclure seulement que le Saint-Esprit s'est accommodé à l'individualité de chacun d'eux [4]. Un autre théologien luthérien non moins célèbre, qui abhor-

[1] *Luther*, Werke, édit. Walch, T. XIV, p. 105 : Darum ist S. Jacobs Epistel eine recht stroherne Epistel gegen sie, denn sie doch keine evangelische Art an ihr hat.

[2] *Ibid.*, p. 172. — *Cf. Bretschneider*, Luther an unsere Zeit, Erfurt, 1817, in-8°, p. 97-99.

[3] *Quenstedt*, Theologia didactico-polemica, 4e édit., Vit , 1715, 4 vol. in-fol., Pars I, p. 55 : Solus Deus, si accuratè loqui velimus, S Scripturæ auctor dicendus est, Prophetæ verò et Apostoli auctores dici non possunt, nisi per catachresin, utpote qui potius Dei calami et Spiritûs S. dictantis notarii fuerunt.

[4] *Ibid.*, p. 76 : Sane styli diversitas aliunde originem habere non videtur, quàm quod Spiritus S. in suggerendis Scripturæ verbis scriptoris cujusque ingenio et generi dicendi consueto sese accommodasse videtur.

rait l'hétérodoxie et les hétérodoxes à tel point qu'il adressait chaque jour au Père céleste cette prière blasphématoire : Remplis-moi, ô Dieu, de la haine des hérétiques, A. Calov († 1686) ne partageait pas complétement ce dernier sentiment [1] ; mais, à d'autres égards, il allait, s'il se peut, encore plus loin que son collègue, puisqu'il admettait l'inspiration non-seulement des mots, mais des points-voyelles dans le texte hébreu [2], en se fondant sur cette parole de Jésus-Christ : Un seul iota ne disparaîtra pas de la loi. Avec des idées aussi hautes sur le mérite des livres saints, il eût été plus que malséant, il eût été criminel de douter de leur pureté grammaticale. Déjà Junilius, évêque d'Afrique au milieu du VIe siècle, avait cité, en preuve de la divinité de l'Écriture, la correction de son style, *puritas verborum* [3]. Hollaz († 1713) renchérit sur lui : Le style de l'Écriture sainte, tant de l'Ancien que du Nouveau Testament, dit-il, est grave et digne de la majesté divine ; il n'est souillé par aucune faute grammaticale, aucun barbarisme, aucun solécisme. Soutenir le contraire, c'est un blasphème [4]. Des hyperboles tellement

[1] *Calov*, Systema locorum theologicorum, Vit., 1655-77, 12 vol. in-4°, T. I, p. 574 : Spiritus S. non adstrictus fuit ad ullius stylum, sed ceu liberrimus linguarum donator charactere, stylo ac sermonis genere uti potuit per unumquemque quo libuerit... qui verò non tam auctorum dicendi facultatem quàm materiarum, de quibus dici voluit, indolem spectavit.

[2] *Ibid.*, p. 484 : Quæritur an puncta vocalia cum primâ Scripturæ S. consignatione θεοπνεύστῳ cœperint?... Affirmativam ex historiâ, e verbis Christi, Matt. V, 18, de non periturâ μιᾷ κεραίᾳ, natura punctorum vocalium, (quia ut corpus sine animâ est cadaver motu destitutum, sic scriptura hebraica sine punctis vocalibus est emortua) ut et e revelationis divinæ certitudine, quæ nulla est, si puncta vocalia non a Deo, amanuensibus Dei, sed ab hominibus meris et Tiberiensibus rabbinis scripturæ addita, nec non e Scripturæ S. perspicuitate et perfectione, nullum additamentum admittente, fusè probatum dedimus, etc.

[3] *Junilius*, De partibus divin. legis, lib. II, c. 29.

[4] *Hollaz*, Examen theol. acroam. universam theol. thetico-polemicam complectens, édit Teller, p. 97 : Stilus S. Scripturæ tam V. quàm N. T. est gravis et dignus majestate divinâ, nullo vitio grammatico, nullo barbarismo aut solecismo fœdatus. *Prob.* : Stilus Dei sapientissimi neque idioticus, neque barbarismis obsitus dicendus est. Atqui stilus S. Scripturæ est stilus Dei. Ergo. Major patet, quia Deo, linguarum dona-

outrées devaient choquer tous les philologues et déplaire à tous les théologiens, pour peu qu'ils ne fussent pas aveuglés par l'esprit de parti. Musæus († 1681) entreprit de les réfuter [1]; mais il s'attira le reproche de nier l'inspiration verbale, reproche que mérita aussi le célèbre Calixte († 1656), parce qu'il réduisait l'inspiration à une simple assistance du Saint-Esprit et restreignait la révélation aux dogmes fondamentaux de la religion chrétienne [2]. Les objections de la science ne servirent d'ailleurs qu'à irriter les théologiens luthériens. Ils continuèrent à enseigner l'inspiration absolue, et l'un d'eux, G. Nitsch, surintendant à Gotha († 1729), poussa la bibliolâtrie jusqu'à poser sérieusement cette question : L'Écriture sainte est-elle Dieu lui-même ou une créature [3]?

A ce point, une réaction était immanquable. Depuis longtemps déjà les disciples de Luther avaient à défendre leur doctrine chérie, non-seulement contre quelques-uns des disciples de Calvin, qui, à l'exemple de Louis Cappel († 1658), soutenaient que les points-voyelles ont été ajoutés au texte hébreu par les Massorètes, très-vraisemblablement dans le VIe siècle de notre ère [4], mais encore contre des théologiens

tori, non sine grandi blasphemiæ notâ vitium sermonis imputari potest. Minor probatur ex Matt. X, 10 seq.

[1] *Musæus*, De stylo N. T., Ienæ, 1641, in-4°.

[2] *Calixte*, Responsio c. Mogunt. theol., thes. 73. Une distinction, inconnue à l'antiquité, qui avait toujours regardé les mots de révélation et d'inspiration comme synonymes, fut, en effet, introduite vers ce temps dans la dogmatique par les théologiens luthériens. Voici comment *Quenstedt*, ouv. cité, P. I, p. 68, s'exprime à ce sujet : Revelatio vi vocis est manifestatio rerum ignotarum et potest fieri diversis modis. Inspiratio est actio Spiritûs S., quâ actualis rerum cognitio intellectui creato supernaturaliter infunditur, sive res conceptæ jam ante scriptori fuerint cognitæ sive occultæ. Illa potuit tempore antecedere scriptionem, hæc cum scriptione semper fuit conjuncta. Voy. *Baumgarten*, De discrimine revelationis et inspirationis, Halæ, 1745, in-4°. — *Seiler*, De revelat. et inspir. discrim., Erl., 1794, in-4°.

[3] *Walch*, Religions-Streitigkeiten der Luther. Kirche, T. III, p. 145.

[4] France protestante, au mot *Cappel*.

catholiques, contre les Sociniens et contre les Arminiens. L'Église catholique, en effet, admettait l'inspiration de l'Écriture ; cependant beaucoup de ses docteurs la limitaient aux articles essentiels de la foi et pensaient que, dans les choses qui ne concernent pas le salut, comme les récits historiques, les écrivains sacrés, abandonnés à eux-mêmes, ont pu commettre des erreurs. Telle était, notamment, la doctrine de ces jésuites qui furent condamnés, en 1586, par les Facultés de Louvain et de Douai [1] ; telle était aussi l'opinion de Richard Simon († 1712), dont les travaux critiques fournissent la preuve convaincante qu'il ne croyait pas à une inspiration littérale [2], et dont les hypothèses, hardies pour le temps, ont ébranlé fortement la divinité et l'autorité canonique de la plupart des livres de la Bible [3]. Dans la pensée du savant oratorien, les écrivains sacrés ont été dirigés par le Saint-Esprit, rien de plus. Socin († 1604) lui-même s'éloignait moins de l'orthodoxie : il enseignait que les livres saints ont été écrits sous l'impulsion et sous la dictée du Saint-Esprit; seulement il bornait l'inspiration aux choses essentielles et admettait sans scrupule de légères erreurs de mémoire dans les récits bibliques [4], erreurs qui ne nuisent en rien à la véracité des écrivains sacrés [5]. Les Remontrants circonscrivirent davantage le champ de l'inspiration. Limborch († 1712), il est vrai, n'aborda encore qu'avec des précautions infinies la redoutable question [6]; mais d'autres se montrèrent moins timides.

[1] *Du Plessis d'Argentré*, Collectio judiciorum de novis erroribus qui ab initio XII seculi in Ecclesiâ proscripti sunt, Paris., 1724, 3 vol. in-fol., T. III, P. II, p. 125.

[2] *Richard Simon*, Traité de l'inspiration des livres sacrés, Rotterdam, 1687, in-4°.

[3] *Richard Simon*, Histoire critique du Vieux-Testament, Rott., 1685, in-4°.

[4] *Socin*, Lectiones sacræ, dans la Bibliotheca Fratrum Polonorum, Irenop., 1656, 2 vol. in-fol., T. I, p. 287 et suiv.

[5] *Socin*, De auctoritate Scripturæ sacræ, Ibid., p. 265 et suiv.

[6] *Limborch*, Theologia christiana, lib I, c. 4, § 10.

Grotius († 1645), par exemple, n'admettant comme inspirés que les livres prophétiques, refusa absolument de placer les livres historiques dans la même catégorie [1], et Jean Le Clerc († 1736), sans contredit un des plus savants théologiens de son temps, soutint que les prophéties elles-mêmes ont été communiquées par révélation aux prophètes, qui les ont gravées dans leur mémoire et les ont transmises à leurs concitoyens chacun dans son style, en sorte que l'on ne peut pas dire qu'ils aient répété les mots mêmes qu'ils avaient entendus. Quant à l'Esprit du Père, qui, selon la promesse de Jésus, devait parler par la bouche de ses disciples [2], c'est, selon Le Clerc, l'esprit de sainteté et de constance avec lequel ils devaient supporter la persécution [3].

§ 3.

Les Libres Penseurs ou Free-Thinkers.

J. Leland, A view of the principal deistical writers, with an Appendix and an Introduction, Lond., 1837, in-8°. — *G.-W. Lechler*, Geschichte des englischen Deismus, Stuttg, 1841, in-8°.

Nous venons de voir le dogme de l'inspiration littérale de l'Écriture, légué par la Synagogue à l'Église chrétienne, acquérir au sein du protestantisme son dernier degré de développement et provoquer une réaction par l'exagération même

[1] *Grotius*, Votum pro pace ecclesiasticâ, dans ses Opp. theologic., Amst., 1679, in fol., T. III, p. 672 : A Spiritu Sancto dictari historias nihil fuit opus; satis fuit scriptorem memoriâ valere, aut diligentiâ in describendis veterum commentariis. Si Lucas, divino afflatu dictante, sua scripsisset, inde potius sibi sumsisset auctoritatem, ut prophetæ faciunt, quàm a testibus, quorum fides est secutus.

[2] Matth. x, 20.

[3] *Le Clerc*, Sentiments de quelques théologiens de Hollande sur l'Histoire critique du Vieux Testament, Amst., 1685, in-8°.

de son principe. L'opposition fut d'abord timide, modérée, et cela se conçoit. La croyance à la révélation médiate, et par conséquent à l'origine divine du christianisme, était si généralement répandue et si fortement enracinée, que les Déistes des premiers siècles eux-mêmes l'avaient admise sans examen, et que nul, pour ainsi dire, ne s'était encore avisé d'en demander des preuves. Mais la civilisation a marché, l'esprit philosophique s'est réveillé et la Renaissance a déjà secoué le flambeau du scepticisme sur l'Europe. Voici venir les Libres Penseurs à qui la science, pas plus que l'énergie et l'audace, ne fait défaut. Ils commencent par proclamer hautement la liberté subjective de la pensée humaine et par leurs objections, les unes très-fortes, les autres spécieuses, ils forcent les théologiens orthodoxes à descendre des hauteurs de la foi pour repousser les attaques de la science, préciser la notion et les caractères d'une révélation, établir sur des preuves plus solides que celles qu'ils avaient fait valoir jusque-là la supériorité du christianisme sur la religion naturelle, et justifier l'authenticité de ses titres à la qualité de révélation complète et définive qu'ils lui attribuent.

On regarde généralement lord Édouard Herbert, baron de Cherbury (✝ 1648), comme chef des Free-Thinkers, parce qu'il fut le premier qui réduisit le naturalisme ou déisme en système, et qui rejeta comme inutile toute religion révélée, la raison humaine suffisant pour nous conduire à la connaissance de Dieu, à la vertu et à la félicité céleste [1]. Cherbury, à l'appui de sa théorie, faisait observer qu'il est absolument impossible à l'homme d'avoir une conscience claire, positive d'une révélation divine, et, sur ce point, il était d'accord avec

[1] *Cherbury*, De veritate prout distinguitur a revelatione, a verisimili, a possibili et a falso, Paris., 1624, in-4°.

Th. Hobbes († 1679), qui soutenait aussi que ni ceux à qui une doctrine révélée est enseignée, ni ceux qui prétendent avoir reçu cette révélation, ne peuvent avoir la certitude objective du fait miraculeux [1]. Vers le même temps, Spinoza († 1677) combattait, de son côté, en Hollande l'idée dogmatique d'une révélation particulière, et substituait à cette notion celle d'une révélation générale, ou, en d'autres termes le naturalisme [2]. Par l'Esprit de Dieu, dont les prophètes étaient remplis, il n'entendait pas autre chose que des dons supérieurs, une imagination plus vive, une piété plus pure, et la différence de style qu'on remarque entre leurs prédictions, il l'expliquait par la diversité de leurs caractères ou de leurs facultés intellectuelles.

La route, ainsi frayée, fut rapidement parcourue jusqu'au bout — de même qu'elle l'avait été dans un sens inverse par les théologiens protestants, — en sorte que la raison, bientôt érigée en arbitre souverain de la religion, ne permit plus, même à un Tertullien, de donner comme un argument victorieux cet incroyable paralogisme : Je le crois parce que c'est inepte ; cela est certain, parce que c'est impossible [3]. Les apologistes du christianisme durent recourir à des armes mieux trempées. Les plus habiles, Daniel Whitby († 1726), entre autres [4], s'attachèrent à démontrer la nécessité de la religion révélée par l'impuissance de la religion naturelle à satisfaire les besoins religieux de l'homme. Partant de cette thèse, ils conclurent que le christianisme, qui offre tous les caractères de la religion révélée la plus parfaite, est nécessaire au salut.

[1] *Hobbes*, Leviathan, Lond., 1651, in-fol.
[2] *Spinoza*, Tractatus theologico-politicus, c. 1.
[3] *Tertullien*, De carne Christi, c. 5.
[4] *Whitby*, Necessity and usefulness of the christian revelation, Lond., 1705, in-8°.

A ces raisonnements et d'autres semblables, développés en général avec talent, Tindal, jurisconsulte renommé († 1733), répondit en présentant sous un jour tout nouveau les rapports des deux révélations. Dans son opinion, la religion chrétienne, aussi ancienne que le monde, n'est qu'une promulgation nouvelle de la religion naturelle ; elle ne contient donc absolument rien que nous ne puissions connaître par celle-ci ; or, la religion naturelle étant claire et compréhensible pour tous, en même temps que complète, il en résulte qu'une religion révélée est tout à fait superflue, et que ses prétentions à une supériorité ne sont pas admissibles. Le christianisme, disait-il, n'est qu'une enveloppe, une forme nouvelle de la révélation primitive ; nous ne pouvons avoir aucune certitude que ceux qui se sont donnés pour des intermédiaires entre l'homme et Dieu, aient été des messagers fidèles, tandis que la religion naturelle est une révélation intérieure de la volonté divine, c'est la voix de Dieu parlant dans nos cœurs [1]. Tindal faisait, en outre, au christianisme le reproche de ne pas être la religion universelle, reproche que lui adressait déjà Ch. Blount († 1693) [2], mais auquel le célèbre S. Clarke († 1729) a répondu victorieusement, en faisant remarquer que le naturalisme n'est point non plus universellement professé, que des peuples entiers n'en ont aucune notion et qu'il ne résulte pourtant pas de leur ignorance que le Créateur ne les ait pas appelés à une plus haute destinée [3].

Le déisme de Matthieu Tindal fut vivement réfuté par Cony-

[1] *Tindal*, Christianity as old as the creation, or the Gospel a republication of the Law of nature, Lond., 1710, in-4°.

[2] *Blount*, The oracles of reason, Lond., 1693, in-8°.

[3] *Clarke*, Verity and certitude of natural and revealed religion, Lond., 1705, in-8°; — Traité de l'existence et des attributs de Dieu, des devoirs de la religion naturelle et de la vérité de la religion chrétienne, trad. par *P. Ricotier*, Amst., 1717, 2 vol. in-12.

beare († 1755) et par J. Foster († 1753). Abandonnant le terrain dogmatique, après avoir établi que la religion naturelle, imparfaite et bornée comme nos facultés, ne saurait tenir lieu de la révélation, ils s'appliquèrent tous deux à faire valoir la supériorité de la morale chrétienne sur la morale philosophique [1]. C'est ainsi qu'au point de vue particulier de la révélation, la lutte changea de face dès le milieu du XVIII[e] siècle. Les défenseurs du christianisme sentirent la nécessité d'insister moins sur ce que l'on appelle les preuves externes de la divinité du christianisme, pour appuyer d'autant plus fortement sur les témoignages intérieurs.

§ 4.

Prophéties et miracles.

J.-F. Buddeus, An naturali homines polleant vaticinandi facultate? Halæ, 1722, in-4°. — *Weismann*, Quæstiones nonnullæ insigniores ex doctrinâ de miraculis, Tubing., 1729, in-4°. — *Tronchin*, De miraculis, 1740, in-fol. — *A. de Haen*, De miraculis, Francof., 1776, in-8°. — *Ritter*, Revision der Urtheile über Wunder und Offenbarung, dans le Magazin de *Henke*, T. VIII. — *Scherer*, Ausführliche Erklärung der sämmtlichen Weissagungen des N. T. Mit exeget. krit. und histor. Anmerkungen und einer Abhandlung über den neutestament. Prophetismus, Leipz., 1803, in-8°.

Les preuves de l'origine divine de la religion chrétienne sur lesquelles se fondaient de préférence les anciens apologistes, étaient les prophéties et les miracles. Ce n'est pas à dire que, dans leur longue lutte contre les Juifs et les Païens, les premiers docteurs de l'Église aient négligé de tirer parti de tous les arguments que leur fournissaient la philosophie, l'histoire ou l'expérience. On les voit, au contraire, invoquer tour à

[1] *Conybeare*, Defence of revealed religion, Lond., 1732, in-8°. — *Foster*, Defence of the usefulness, truth and excellency of the christian religion, Lond., 1731, in-8°.

tour, pour convaincre leurs adversaires, l'intégrité du caractère de Jésus et de ses apôtres, la rapidité de la propagation du christianisme, la constance des martyrs, la sublimité du but des enseignements et les effets merveilleux de la doctrine du Christ; mais il semble qu'ils sentaient instinctivement que ces faits, quelque évidents qu'ils soient par eux-mêmes, constituent seulement un faisceau de présomptions en faveur de la vérité de la religion chrétienne, et non pas un ensemble de preuves de son origine divine suffisant pour porter la conviction dans les esprits; car ils insistaient plus particulièrement sur les témoignages objectifs, c'est-à-dire, sur les prophéties et les miracles, en attachant plus d'importance aux prophéties, dont la vérité historique leur paraissait plus facile à établir [1].

Pendant des siècles, les Chrétiens crurent aveuglément aux prophéties et aux miracles des Livres saints; l'idée d'en discuter la réalité ou la possibilité ne se présenta pas à leur esprit, parce qu'ils étaient convaincus que les dons surnaturels dont avaient joui les apôtres, continuaient à être le partage des chefs spirituels de l'Église véritable et même des simples fidèles [2]. Il est vrai que Minucius Félix nia, au point de vue de la raison, la possibilité physique des prodiges des Païens et la vérité de leurs mythes [3]; mais les autres apolo-

[1] *Tertullien*, Apol. c. 20 : Idoneum testimonium divinitatis veritas divinationis. — *Justin*, Apol. I, c. 30 : Μεγίστη καὶ ἀληθέστατη ἀπόδειξις. — *Origène*, Contra Celsum, lib I, c. 2. — *Lactance*, Institutiones divinæ, lib. V, c. 3 : Non idcirco nobis Deus creditus est Christus, quia mirabilia fecit, sed quia vidimus in eo facta esse omnia quæ nobis annuntiata sunt.

[2] Voyez, entre autres, *Justin*, Dial. cum Tryphone, c. 39, 82, 83. — *Irénée*, Adv. hæreses, lib. II, c. 31-32. — *Tertullien*, De præscriptione, c. 15. — *Origène*, Contra Celsum, lib. III, c. 24. — *Augustin*, De civ. Dei, lib. XXI, c. 8. — *Gerson*, Sermo de conceptione B. Mariæ Virginis, dans ses Opp., T. III, p. 1330 : Quapropter dicere possumus hanc veritatem, B Mariam non fuisse conceptam in peccato originali, de illis esse veritatibus, quæ noviter sunt revelatæ vel declaratæ.

[3] *Minucius Félix*, Octavius, c. 20, 23.

gistes ne doutaient nullement de la réalité des faits merveilleux racontés par les historiens et les poëtes ; seulement, ils les tenaient pour l'œuvre des démons [1]. C'est à peine si, dans le cours des quinze premiers siècles, on trouvera deux ou trois esprits philosophiques qui se soient écartés de la doctrine reçue sur la permanence des dons surnaturels. L'Église romaine est même restée fidèle à ce dogme, témoin les apparitions de la Vierge dont on nous amuse encore de temps en temps, et le nombre des ex-voto qui tapissent les murs de certaines chapelles ; mais les Réformateurs le rejetèrent, en enseignant que la révélation contenue dans l'Écriture est complète et parfaite. Ils n'allèrent pas sans doute jusqu'à révoquer en doute la vérité des prophéties et des miracles, qu'encore aujourd'hui l'orthodoxie protestante admet, en restreignant toutefois au siècle apostolique l'action immédiate du Saint-Esprit, concession à l'esprit du siècle que Quenstedt aurait certainement condamnée, lui qui était tout disposé à croire aux miracles des Jésuites dans les Indes [2]. Mais le doute s'éleva dans le XVIIIe siècle.

Ce furent les Déistes qui mirent les premiers en question la possibilité de l'interversion des lois physiques et d'une action immédiate de Dieu sur le monde. Hobbes, à l'exemple de Spinoza [3], n'accorda aux miracles qu'une valeur purement subjective [4]. Morgan († 1743), qui enveloppait dans la même haine le christianisme et le judaïsme, quoiqu'il rendît d'ailleurs à l'Évangile la justice de le proclamer le code le plus pur de la

[1] *Origène*, Contra Celsum, lib. I, c. 68 ; III, c. 28. — *Arnobe*, Adv. Gentes, lib. I, c. 43, 48, 51. — Cf. *Van Dale*, De oraculis ethnicorum, Amst., 1683, in-8°.

[2] *Quenstedt*, Op. cit., P. I, p. 472 : Nolim negare Jesuitas in Indiâ et Japoniâ vera quædam miracula edidisse.

[3] *Spinoza*, Tractat. theologico-politicus, c. 6.

[4] *Hobbes*, Leviathan, c. 37.

religion naturelle, reprocha à Jésus d'avoir sciemment trompé ses concitoyens en se donnant pour le Messie prédit par les prophètes, et qualifia ses miracles de fourberies ou de mythes inventés par les prêtres [1]. Chubb († 1747) ne poussa pas le paradoxe jusqu'à nier l'existence du Christ; il admit même que le fils de Marie s'était proposé le bien de l'humanité et il reconnut qu'on pouvait lui donner à ce titre le nom d'envoyé divin, mais il soutint aussi que les récits de ses miracles sont ou embellis ou inventés. Prenant à la lettre toutes les paroles de Jésus, telles qu'elles nous ont été conservées par les évangélistes, il trouvait beaucoup de choses à reprendre dans la morale chrétienne, comme contraires à la raison et aux devoirs sociaux, et il accusait le christianisme d'avoir soulevé des disputes, excité des persécutions, provoqué des guerres sans nombre. Enfin de tous les livres de la Bible, il n'accordait une origine divine qu'à la seule Apocalypse [2]. Au fond, le christianisme n'était pour lui que la loi morale mal interprétée par les apôtres, et tel paraît avoir été aussi le sentiment de Shaftesbury († 1713), qui, sous les hypocrites apparences du respect, se plut à diriger contre la morale évangélique les traits d'une mordante ironie [3]. Cependant aucun des Déistes de ce siècle n'alla plus loin dans ses attaques contre la morale de l'Église chrétienne que l'incrédule et débauché Mandeville († 1733). La confondant volontairement avec l'ascétisme, il l'accusa d'être l'ennemie des jouissances de la vie et de la prospérité des États, accusation absurde, que répètent pourtant encore certains ennemis du christianisme [4].

[1] *Morgan,* The resurrection of Jesus considered, Lond., 1743; — The conception of Jesus considered, Lond., 1744; — The moral philosopher, Lond., 1737, 3 vol. in-8°.
[2] *Chubb,* The true Gospel of J.-Ch. asserted, Lond., 1738, in-8°.
[3] *Shaftesbury,* Characteristicks of men, manners, times, London, 1733, 3 vol. in-8°.
[4] *Mandeville,* The Fable of the bees, Lond., 1732, 2 vol. in-8°.

D'autres Libres Penseurs, dans la poursuite de la guerre que la raison trop longtemps opprimée venait de déclarer à la religion sa persécutrice, s'attachèrent plutôt à combattre les preuves externes de la révélation. Toland († 1722), théologien instruit, mais avide de renommée, emprunta le premier le secours de la critique historique. Il contesta l'authenticité du Nouveau Testament, qu'il voulait remplacer par l'Évangile de Barnabas, seul monument certain, selon lui, de la doctrine du Christ et des croyances des premiers Chrétiens [1]. Moins savant, mais plus ingénieux, Collins († 1729) — qui mourut en proclamant que la religion universelle consiste à aimer Dieu et son prochain, et en exprimant l'espérance d'être reçu dans le lieu préparé de Dieu pour ceux qui l'aiment — s'attaqua d'abord au clergé et à la hiérarchie, à qui il reprochait d'avoir fait de la religion un moyen d'oppression. Plus tard, partant du principe que l'on n'est pas tenu de croire ce que l'on ne peut concevoir, il nia les miracles et rejeta la preuve tirée de l'accomplissement des prophéties. Selon lui, Jésus et ses apôtres ont donné aux prophéties de l'Ancien Testament, par une méthode d'interprétation allégorique généralement adoptée de leur temps, un sens qu'elles n'avaient pas, quelquefois même tout opposé au sens original [2], et voilà pourquoi la plupart de ces prétendues prophéties messianiques ne se sont point accomplies. De même que Collins ne voulait voir dans les prophéties de l'Ancien Testament que des apophthegmes concernant l'avenir, Woolston († 1733) entreprit de montrer que les miracles de Jésus sont impossibles et qu'ils ne prouvent nullement la vérité de sa doctrine. Dans son opi-

[1] *Toland*, Nazarenus or jewish, gentile and mahometan christianity, Lond., 1718, in-8°.

[2] *Collins*, A discourse on the grounds and reasons of the christian religion, Lond., 1726, 2 vol in-8°; — A discourse on Free-Thinking, Lond., 1713, in-8°.

nion, on ne doit pas les prendre à la lettre ; ce sont simplement des allégories sur la puissante efficacité de la religion chrétienne dans les cœurs. La plupart des infirmités guéries par Jésus ne sont que des maladies spirituelles ou morales, et par les démons qu'il expulsa, on ne doit entendre que des passions sauvages, indomptables [1]. Ces idées trouvèrent de nombreux partisans jusque sur le continent. Cependant l'adversaire le plus redoutable des miracles fut le philosophe sceptique David Hume († 1776), qui ébranla par sa puissante dialectique les bases de toute certitude, de la religion naturelle elle-même, et qui combattit en particulier la preuve qui se tire des miracles à l'appui de la vérité d'une religion. Un miracle, dit-il, ne peut se fonder sur aucun témoignage, parce que tous les témoignages qu'on invoquera en sa faveur, auront contre eux l'expérience universelle qui nous apprend que jamais mort n'est ressuscité, que jamais maladie incurable n'a été guérie par une parole magique, d'où il résulte qu'un témoignage en faveur d'un miracle n'a pas même pour lui la valeur d'une probabilité, bien loin de pouvoir être élevé au rang d'une preuve. La saine raison, plus respectable que l'antiquité, commande donc de rejeter tous les miracles, par cela même qu'ils sont miraculeux et qu'ils contredisent l'expérience de tous les temps et de tous les lieux [2]. Quoique placé à une grande distance de Hume pour le génie, lord Bolingbroke († 1751) est peut-être de tous les Déistes celui qui a exercé le plus d'influence, grâce à sa haute position sociale et à ses liaisons avec les philosophes français. Ennemi déclaré du clergé et du christianisme, il n'inventa pas de nouveaux argu-

[1] *Woolston*, A discours on the miracles of our Saviour, Lond., 1727, qu'il fit suivre de Fifth discourses on the miracles of our Saviour, Lond., 1728, in-8°.

[2] *Hume*, Essay on the miracles, Lond., 1750, in-8° ; — Dialogues concerning the natural religion, 2ᵉ édit., Lond., 1779, in-8°.

ments pour combattre la révélation, il se contenta de reproduire les raisonnements de ses prédécesseurs sous des formes rajeunies [1]. Non-seulement il niait l'inspiration de la Bible, mais il prétendait reconnaître dans le Nouveau Testament deux Évangiles, l'un du Christ, conforme à la loi naturelle et à la philosophie de Platon, l'autre de saint Paul, rempli de doctrines immorales et impies. Bolingbroke professait d'ailleurs ouvertement le sensualisme, comme la plupart des philosophes français du siècle passé. Ces derniers se montrèrent animés d'une haine non moins implacable contre le christianisme ou, pour parler plus exactement, contre le catholicisme, auquel ils firent une guerre aussi vive que les Déistes anglais, avec cette différence qu'au lieu de raisonnements plus ou moins concluants, mais toujours sérieux, ils employèrent de préférence les armes de la plaisanterie et du sarcasme. La campagne fut ouverte par Montesquieu († 1755) [2]; il trouva d'innombrables imitateurs. Aucun toutefois ne porta à la religion catholique et à son clergé des coups plus terribles que Voltaire († 1778), qui se moquait des prophéties, tournait en ridicule les miracles [3] et ne voyait dans le christianisme qu'un tissu de superstitions et de mensonges, dans sa morale même qu'une pâle copie des maximes de la sagesse antique. Son rival de gloire, J.-J. Rousseau († 1778), qui avait conservé de son éducation protestante un profond respect pour les Livres saints, fut de tous les philosophes français celui qui revêtit de la forme la plus décente et la plus convenable ses objections contre l'origine surnaturelle de la religion chrétienne, et en particulier contre les miracles. Dans

[1] *Bolingbroke*, Philosophical works, Lond., 1754, 5 vol in-4°.

[2] *Montesquieu*, Lettres persanes, Cologne, 1722, 2 vol. in-12.

[3] *Voltaire*, La Bible enfin expliquée par plusieurs aumôniers du roi de Prusse, Genève, 1776, in-8°; — Dictionn. philosophique, art. *Miracles*.

son opinion, il est impossible que Dieu interrompe le cours des lois de la nature ; pour croire à un phénomène aussi extraordinaire, la raison humaine aurait besoin de preuves plus évidentes que le simple témoignage de gens ignorants. Jésus lui-même n'en a point appelé à ses miracles pour légitimer sa mission divine ; il s'était déjà attaché un certain nombre de disciples, lorsqu'il opéra le premier, et plus d'une fois il a manifesté la volonté positive que l'on tînt ses miracles secrets. Enfin un miracle est toujours difficile à prouver, parce que les lois de la nature ne nous sont pas complétement connues et qu'on peut produire pour les prodiges de la magie des témoignages aussi positifs que pour les miracles du Christ, dont les uns ne sont même pas bien constatés, et dont les autres s'expliquent naturellement [1]. Ces objections des philosophes et des Libres Penseurs, qui furent répétées sous toutes les formes, sur tous les tons, par leurs disciples ou leurs émules, ne restèrent pas sans réponse, on le comprend. Des théologiens, des laïcs même descendirent dans l'arène pour défendre la révélation et l'inspiration, les prophéties et les miracles. Plusieurs le firent avec autant de talent que de zèle, mais d'autres se montrèrent dans la discussion si intolérants, si entiers, si tranchants, qu'ils compromirent la religion au lieu de la servir. Le nombre fut petit de ceux qui abandonnèrent franchement des positions qui ne se pouvaient plus défendre. Tel fut l'illustre philosophe Locke († 1704), qui a été mis par l'évêque Stillingfleet au rang des Déistes, parce qu'il regardait la croyance à la dignité messianique de Jésus comme le point essentiel de la religion chrétienne. Dans son *Christianisme raisonnable*, Locke chercha à

[1] *Rousseau*, Lettres écrites de la Montagne, Amst., 1764, 2 part. in-8°, lettre 3.— Du temps d'Origène, les médecins traitaient déjà les possessions comme des maladies naturelles. Voyez son Comment. in Matth., tom. XVII, c. 5.

démontrer que le christianisme n'est au fond que le culte raisonnable et moral de la divinité, et que, pour se restaurer, se propager et s'établir partout, ce culte a eu besoin d'une intervention de la sagesse divine [1]. Cette preuve de la divinité du christianisme tirée de l'excellence de sa doctrine, n'était pas nouvelle; Socin, entre autres, l'avait déjà développée. C'est, en effet, sur le contenu même de l'Écriture, que le célèbre antitrinitaire fondait l'autorité absolue de la Bible, qu'il savait d'ailleurs parfaitement concilier avec les postulats de la raison au moyen d'une exégèse fort arbitraire [2]. Mais si Locke ne l'a pas inventée, il a au moins fait valoir cette preuve interne avec tant de force que, depuis, les apologistes l'ont employée, nous l'avons déjà dit, de préférence aux preuves externes, sans négliger pourtant de s'appuyer aussi sur ces dernières. Ainsi Nathanaël Lardner († 1768) traita en détail, et quelquefois même avec trop de développements, des sources historiques du christianisme, de leur crédibilité, de leur certitude, et composa un ample recueil de témoignages des écrivains juifs et des païens en faveur des faits évangéliques [3]. J. Leland († 1766) et P. Skelton († 1787) soumirent à un examen critique toutes les objections des Déistes et y répondirent avec talent [4]. Le premier démontra, en outre, la nécessité d'une révélation par un bon choix de passages d'auteurs anciens sur

[1] *Locke*, The reasonableness of christianity, as delivered in the Scriptures, dernière édition, Londres, 1836, in-12.

[2] *Socin*, De auctoritate Scripturæ sacræ, dans la Biblioth. Fratrum Polonorum, T. I, p. 265 et suiv.

[3] *Lardner*, Credibility of the Gospel's history, Lond., 1740-55, 12 vol., avec un supplément, 17 vol. in-8°; — A large collection of ancient jewish and heathen testimonies to the truth of the christian religion, Lond., 1764-67, 4 vol. in-4°.

[4] *Leland*, A view of the principal deistical writers, with observations upon them, and some account of the answers that have been published against them, Lond., 1754-56, 3 vol. in-8°; — The advantage and necessity of the christian revelation, Lond., 1764, 2 vol. in-4°. — *Skelton*, Deism revealed, Lond., 1749, 2 vol. in-8°.

l'état religieux et moral du monde romain avant la venue de Jésus-Christ. Les miracles furent défendus contre Hume par G. Campbell († 1791) [1], et le plus grand de tous, la résurrection, par Ditton († 1715), G. West († 1756) et Sherlock († 1761) [2]. L'évêque Newton († 1782), E. Chandler († 1750) et Hurd († 1808), pour ne citer que les plus marquants, prirent la défense des prophéties [3]. Enfin personne ne développa avec plus d'habileté et de précision les raisons internes de la crédibilité des évangélistes, qu'un disciple de Locke, W. Paley († 1805) [4]. Les apologistes ne manquèrent pas non plus à la religion chrétienne dans les églises protestantes de langue française. Si nous ne parlons point de l'Église catholique, c'est que, à l'époque où les philosophes tournaient en dérision la religion et le clergé, les études théologiques y étaient tombées si bas, même en France, où, moins de cinquante ans auparavant, elles avaient jeté tant d'éclat, que les théologiens véritablement instruits avaient presque disparu. Dans la branche de la théologie qui aurait dû exercer de préférence tous les talents, nous ne voyons, en effet, à mentionner que Bergier († 1790), auteur de quelques écrits où, à côté d'une érudition théologique que relève un style vif, animé, correct, on remarque une absence d'esprit philosophique, de critique historique et d'impartialité, qui leur enlève une grande partie de leur mérite [5]. Malgré leur médiocrité, ils sont supérieurs

[1] *Campbell,* A dissertation on miracles, Edimb., 1797, 2 vol. in-8°.

[2] *Ditton,* A discourse of the resurrection of Christ, Lond., 1714, in-8°. — *West,* Observations on the resurrection of Christ, Lond., 1747, in-8°. — *Sherlock,* Trial of the witnesses of the resurrection of Jesus, Lond., 1729, in-4°; — Sequel to the trial, etc., Lond., 1749, in-4°.

[3] *Newton,* Dissertations on the prophecies, Lond., 1754, 3 vol. in-4°. — *E. Chandler,* A defence of christianity from the prophecies of the Old Testament, Lond., 1725, in-8°. — *Hurd,* An introduction to the study of the prophecies, nouv. édit., Lond., 1788, 5 vol in-8°.

[4] *Paley,* Evidences of christianity, Lond., 1805, 2 vol. in-8°.

[5] *Bergier,* La certitude des preuves du christianisme, Paris, 1767, 2 parties in-12;

pourtant aux productions de l'abbé Guénée [1] et de deux ou trois autres, qui ne brillent non plus ni par la profondeur, ni par la solidité des raisonnements. L'apologétique protestante est riche, comparativement à cette indigence.

Sans remonter jusqu'à Grotius († 1645), dont le traité *De la vérité de la religion chrétienne* se fait remarquer par une concision, une netteté de style et une simplicité qui le placent au rang des meilleurs ouvrages populaires de ce genre [2], nous pouvons citer les écrits d'Abbadie († 1727), de J. Le Clerc († 1736), de J.-A. Turretin († 1737), dont l'apologie, modèle de clarté, d'ordre, de modération et de savoir [3], a servi de base au *Traité de la vérité de la religion chrétienne* publié, en 1730, par J. Vernet, († 1789) ; enfin les *Recherches philosophiques sur les preuves du christianisme*, par Ch. Bonnet († 1793). Ce dernier, pour réfuter les objections de J.-J. Rousseau, inventa la théorie de la préformation des miracles, théorie qui réduit le miracle à ne plus être que l'effet de causes préexistantes, déposées dans la nature dès l'origine et agissant au temps marqué, en sorte que le caractère miraculeux d'un phénomène ne consisterait que dans la manière extraordinaire dont il arrive et dans l'impression d'étonnement qu'il produit [4]. Tous ces travaux sont dignes d'estime sans doute, tous ont rendu des services en réprimant les excès des Libres Penseurs

— Apologie de la religion chrétienne, Paris, 1769, 2 vol. in-8°; — Le déisme réfuté par lui-même, Paris, 1771, in-12; — Examen du matérialisme, Paris 1771, 2 vol. in-12.

[1] *Guénée*, Lettres de quelques juifs portugais à M. de Voltaire, Paris, 1772, 2 vol. in-8°.

[2] *Grotius*, De veritate religionis christianæ, Lugd. Bat., 1627, in-12.

[3] *Abbadie*, Traité de la vérité de la religion chrétienne, Rott., 1684, in-8°. — *Le Clerc*, Traité de l'incrédulité, Amst., 1696, in-8°; nouv. édit. augm., 1714, in-8°. — *Turretin*, De la vérité de la religion chrétienne, Gen., 1730, in-8°; en latin, 1732, in-fol.

[4] *Bonnet*, Recherches philosophiques sur les preuves du christianisme, Gen., 1760, in-8°.

et des philosophes ; mais il faut le reconnaître, c'est surtout en Allemagne que les ennemis de la révélation ont rencontré leurs plus puissants adversaires ; c'est là que leurs doctrines ont été combattues avec le plus de science et de méthode ; c'est là aussi que la lutte entre la foi et la raison, lutte aussi ancienne que les religions positives, a pris les proportions les plus larges, et c'est là seulement qu'elle s'est élevée à la hauteur d'une guerre de principes.

§ 5.

Supranaturalisme et rationalisme.

Röhr, Briefe über den Rationalismus, Aachen [Zeitz], 1813, in-8°. — *Zöllich*, Briefe über den Supernaturalismus, Sondersh., 1821, in-8°. — *Sartorius*, Die Religion ausserhalb der Gränzen der blossen Vernunft, Marb., 1822, in-8°. — *Schott*, Briefe über Rationalismus und Offenbarung, Iena, 1826, in-8°. — *Stäudlin*, Geschichte des Rationalismus und Supernaturalismus, Gött., 1826, in-8°. — *Hahn*, De rationalismi, qui dicitur, verâ indole et quâ cum naturalismo contineatur ratione, Lips., 1827, in-8°. — *Pusey*, Causes of the late rationalist character of the theology in Germany, Lond., 1828 et suiv., 2 vol. in-8°. — *Schweizer*, Kritik der Gegens. zwischen Rationalismus und Supernaturalismus, Zurich, 1833, in-8°. — *A. Saintes*, Histoire critique du rationalisme en Allemague, Paris, 1843, in-8°.

Convaincus que l'homme, abandonné à ses seules forces, ne saurait, depuis sa chute, s'élever à la connaissance du vrai Dieu, les Pères de l'Église croyaient généralement que tout ce que les religions offrent de bon et de vrai, a une source commune dans la révélation divine, primitive et universelle. C'est à cette révélation naturelle qu'ils rapportaient aussi ce qu'ils trouvaient de grand, de noble, de sublime dans la philosophie païenne [1]. Aussi, loin d'opposer, comme on le fit plus

[1] *Justin*, Apologiæ I, c. 46; II, c. 13. — *Clément d'Alexandrie*, Stromat., lib. I, c. 7, 20; — Cohort. ad Gentes, c. 9.

tard, la religion chrétienne à la philosophie, ou, en d'autres termes, la foi à la raison, regardaient-ils le christianisme comme leur synthèse; pour eux, la foi et la raison étaient les deux éléments de toute certitude [1]. Ils accordaient, il est vrai, une grande supériorité à la première, mais au moins ils ne condamnaient que la raison orgueilleuse qui refuse absolument de s'incliner devant cette supériorité. Les Pères orientaux restèrent en général fidèles à ces principes. En Occident, au contraire, où ne tarda pas à prédominer la doctrine de l'obscurcissement total de la raison humaine par le péché d'Adam, la plus haute faculté de notre âme fut bientôt offerte en holocauste sur l'autel d'une foi aveugle [2], et la philosophie se vit de bonne heure condamnée à servir d'humble servante à la théologie. Cependant on remarque déjà dans le moyen âge une tendance à l'émancipation de la raison [3]. Cette tendance se manifesta plus clairement encore à l'époque de la Réforme, surtout chez Zwingle, le plus libéral de tous les Réformateurs, de sorte que les dogmatistes protestants finirent par reconnaître que la raison régénérée ne contredit pas la révélation, et par octroyer l'usage *formel* de la raison en certains cas, à condition, bien entendu, qu'elle ne s'écarterait pas des doctrines reçues [4].

Dès lors la raison marcha pas à pas à la conquête de son autonomie, sous le patronage de Bacon et de Descartes, tandis

[1] *Clément d'Alexandrie*, Stromat., lib. V, c. 1 : οὔτε ἡ γνῶσις ἄνευ πίστεως, οὔθ' ἡ πίστις ἄνευ γνώσεως.

[2] *Tertullien*, De carne Christi, c. 5.

[3] *J. Scot Erigène*, De divisione naturæ, lib. I, c. 71 : Auctoritas e verâ ratione processit, ratio verò nequaquam ex auctoritate. Omnis autem auctoritas, quæ verâ ratione non approbatur, infirma videtur esse. Vera autem ratio quum virtutibus suis rata atque immutabilis munitur, nullius auctoritatis adstipulatione roborari indiget. — *Anselme*, Proslogium, c. 1.

[4] *Quenstedt*, Op. cit., P. I, p. 43 : Principia rationis formalia nemo rejicit, materialia, quæ sint mysteriorum norma, nemo sanus recipit.

que la théologie, s'assoupissant sur le commode oreiller de ses symboles et de son exégèse traditionnelle, ne secouait de temps en temps sa torpeur que pour persécuter sa rivale. Le piétisme la tira brusquement de cet état de somnolence dangereuse, en proclamant qu'un système ecclésiastique n'est qu'une œuvre humaine et que son maintien n'intéresse par conséquent en rien la véritable foi. C'était renverser les barrières élevées avec tant de soin autour du libre examen et contre lui; c'était affranchir l'esprit humain des entraves du dogmatisme, c'était lui donner la conscience de sa liberté et introduire par cela même la critique historique dans la théologie. Semler, professeur à Halle († 1791), osa bientôt sonder d'un regard indépendant le vaste champ de l'exégèse et de l'histoire de l'Église chrétienne, et un des premiers résultats de ses recherches fut le rejet de la théorie de l'inspiration absolue de l'Écriture. Il fit observer que Jésus lui-même condamne le particularisme de la loi mosaïque, d'où il conclut que l'Ancien Testament ne peut avoir été inspiré dans toutes ses parties [1], et qu'il est nécessaire de distinguer dans les Livres saints ce qui est d'une importance générale et permanente de ce qui n'est que local et temporaire. Töllner († 1771) fit un pas de plus; car, d'un côté, en décomposant en ses divers éléments l'ancienne notion de l'inspiration, il la réduisit à presque rien par sa subtile analyse [2], et de l'autre, en établissant une distinction entre l'Écriture et la Parole de Dieu et en affirmant que celle-ci ne se rencontre pas seulement dans l'Écriture, bien qu'elle y soit contenue plus clairement et plus abondamment que partout ailleurs, il releva considérablement l'autorité

[1] *Semler*, Abhandlung von freier Untersuchung des Canons, Halle, 1771-75, 4 vol. in-8°; — Institutio ad doctrinam christianam liberaliter discendam, Halæ, 1774, in-8°; — Versuch einer freien theologischen Lehrart, Halle, 1777, in-8°.

[2] *Töllner*, Die göttliche Eingebung der heiligen Schrift, Leipz., 1771, in-8°.

de la raison [1]. Aussi ses disciples, et ils étaient nombreux, furent-ils désignés, dès 1750, sous le nom de rationalistes, tandis que la dénomination de supranaturalistes ou supernaturalistes était appliquée à leurs adversaires. La lutte fut ardente, elle dure encore et il n'est pas même possible d'en prévoir le terme. Entreprise au nom du libre examen, la controverse devait inévitablement donner naissance à divers partis. Les rationalistes purs soutiennent que la raison humaine peut, par ses seules forces, s'élever à la connaissance de Dieu et des choses divines ; sans nier absolument la possibilité d'une révélation surnaturelle, ils n'admettent comme nécessaire au salut que la philosophie religieuse, et affirment que toute religion historique, qui se donne pour une révélation particulière, doit justifier ses prétentions devant le tribunal de la raison, juge suprême en la matière, en prouvant sa conformité avec le sentiment moral. Ils rejettent donc comme insuffisantes les preuves tirées des miracles et des prophéties, ainsi que l'inspiration directe des écrivains sacrés, tandis que les supranaturalistes soutiennent l'ancienne thèse que Dieu a dû nécessairement communiquer aux hommes certaines vérités religieuses par voie surnaturelle, sans l'intervention des lois de la nature, et, parce que la raison est incapable par elle-même de trouver ces vérités ou de les démontrer, la religion qui les promulgue doit être acceptée comme une révélation particulière, si elle s'appuie sur des prophéties et des miracles. Des diverses tentatives faites pour concilier ces opinions extrêmes, sont sortis deux partis intermédiaires : celui des rationalistes supranaturalistes, qui croit que le christianisme est une révélation médiate, l'introduction divine de la religion naturelle ou rationnelle

[1] *Töllner*, Vermischte Aufsätze, Frankf. a. d. O., 1767, in-8°, p. 85.

dans le monde au moyen de l'institution d'une église, et celui des supranaturalistes rationalistes, qui reconnaît à la raison le droit de juger la révélation chrétienne et d'en rejeter ce qui est contraire à ses propres lois, mais qui admet en même temps tout ce qui est au-dessus de la raison comme objet de la foi, comme vérité surnaturelle et divine.

Nous aurons à revenir plus tard sur cette polémique, qui embrassa bientôt tout le champ de la théologie ; il suffira, pour le moment, d'en faire connaître les résultats en ce qui concerne spécialement l'inspiration, les prophéties et les miracles. Mosheim († 1755) et Cramer († 1788) prirent la défense des miracles contre les Libres Penseurs et particulièrement contre Middleton († 1750), qui les rejetait comme des illusions ou des impostures [1]. Ils fondèrent leur apologie sur la véracité des évangélistes et des Pères de l'Église [2] ; mais on contesta la solidité de cette preuve. Si l'on réfléchit, en effet, au penchant des Anciens pour le merveilleux, aux persécutions qui exaltaient l'enthousiasme des Chrétiens, aux prodiges racontés par les Pères comme ayant été opérés par les démons parmi les Païens [3], et surtout aux merveilles consignées dans les chroniques des âges postérieurs, on admettra facilement que les premiers Chrétiens ont pu être induits en erreur et attribuer des faits naturels à des causes surnaturelles, sans se croire en droit d'accuser pour cela leur bonne foi. Les miracles continuèrent donc à exercer l'esprit critique des théologiens et des philosophes. L'auteur de *Horus*, Vünsch, pour qui

[1] *Middleton*, A free inquiry into the miraculous power, Lond., 1749, in-8°.

[2] *Mosheim*, Commentarius de rebus Christianorum ante Constantinum, Helmst., 1753, in-4°, p. 220. — *Cramer*, Bossuet's Einleitung in die allgem. Geschichte der Welt und Religion, übers., mit Abhandl. verm. und fortgesetz, Leipzig, 1757-86, 8 vol. in-8°, T. I, p. 432 et suiv.

[3] *Eusèbe*, Præparatio evangelica, lib. V.

l'histoire évangélique n'était qu'un symbole astronomique, soutint que les miracles du Christ sont de pures illusions. Il niait donc absolument que Jésus en eût jamais opéré, tout en rendant d'ailleurs justice à la sainteté de sa vie [1]. Paulus († 1851), les tenant également pour impossibles, chercha à les expliquer naturellement [2] par de véritables tours de force exégétiques. Sa méthode trouva d'assez nombreux approbateurs ; mais, d'un autre côté, elle rencontra aussi beaucoup d'adversaires dans le parti orthodoxe et chez les rationalistes eux-mêmes. C'est ainsi que Weisse et Strauss s'accordent à réfuter l'explication naturelle, préférant, le premier, l'interprétation allégorique, le second, l'interprétation mythique des faits miraculeux racontés dans nos Livres saints [3]. Le dernier rejette absolument le merveilleux réel pour s'en tenir au merveilleux fictif; il met donc, sans hésiter, sur le compte de l'imagination surexcitée des apôtres du Christ toutes les histoires qu'ils nous rapportent sur la vie de leur Maître, et il ne veut voir dans le fondateur de la religion chrétienne, qu'un homme dont le génie religieux avait compris instinctivement le dogme de la divinité du genre humain. La distance est grande de cette idée de Strauss à l'opinion de Reimarus († 1768), l'auteur des *Fragments de Wolfenbüttel*, qui qualifiait Jésus d'imposteur égoïste et ambitieux, et même à celle de Bahrdt († 1792), qui nous présente aussi le Christ comme un imposteur, mais comme un imposteur enthousiaste [4], et cette différence même est la preuve la plus satisfaisante de la

[1] *Wünsch*, Horus oder astrognostisches Endurtheil über die Offenbarung Johannis, 1783, in-8°.

[2] *Paulus*, Commentar über das N. Test., Lubeck, 1800-1805, 4 vol. in-8°.

[3] *Weisse*, Philosophische Dogmatik oder Philosophie des Christenthums, Leipzig, 1855, in-8°, § 119-127. — *Strauss*, Das Leben Jesu, Tüb., 1835-36, 2 vol. in-8°.

[4] *Reimarus*, Von dem Zwecke Jesu und seiner Jünger, Berlin, 1778, in-8°. — *Bahrdt*, Plan und Zweck Jesu, 1784, in-8°.

révolution qui s'est opérée dans les esprits en faveur de la doctrine chrétienne. On ne saurait douter que la philosophie critique n'y ait contribué pour sa part, bien qu'elle se soit en général montrée hostile à l'orthodoxie traditionnelle. D'après Kant († 1804), une foi historique, basée sur une révélation, est nécessaire, comme code de lois religieuses, dans l'enfance de l'humanité ; mais, à mesure que la raison se développe, la foi historique tend à se convertir en une foi rationnelle, qui seule peut fonder une église universelle [1]. Il n'est donc pas nécessaire, selon lui, de croire à la révélation dont il ne nie pas d'ailleurs absolument la possibilité. Il ne nie pas non plus que des miracles soient possibles, seulement il ne les croit d'aucun usage pratique ; car il veut qu'on se soumette aux préceptes du devoir sans exiger que l'autorité de la loi morale, gravée dans le cœur humain, soit confirmée par des prodiges. Fichte († 1814) faisait des miracles, comme critérium du vrai, aussi peu de cas que Kant ; pour lui, la meilleure preuve de la vérité d'une révélation, c'est son accord avec la loi morale [2]. Si nous écrivions une histoire de l'apologétique nous aurions à parler de beaucoup d'autres ouvrages publiés pour ou contre la révélation depuis un siècle ; mais comme nous n'avons à nous occuper que de l'histoire des doctrines, et que l'on retrouve à peu près dans tous les écrits de controverse de ce temps les mêmes objections et les mêmes réponses, nous nous bornerons à citer encore ceux de Lilienthal († 1782), formidable arsenal à l'usage de l'orthodoxie [3] ; de Nösselt († 1807), modèle de clarté philosophique, de méthode et d'érudi-

[1] *Kant*, Die Religion innerhalb der Gränzen der blossen Vernunft, Königsb., 1793, in 8°; 2e édit. augm., 1794, p. 107 et suiv.

[2] *Fichte*, Versuch einer Kritik aller Offenbarung, 2e édit., Königsb., 1793, in-8°

[3] *Lilienthal*, Die gute Sache der Offenbarung, Königsberg, 1750-1781, 17 vol. in-8°.

tion[1]; de Jérusalem († 1789), qui, comme Kleuker († 1817) et beaucoup d'autres parmi les plus nobles défenseurs de l'ancienne théologie, crut sage de sacrifier les ouvrages avancés pour sauver le corps de la place[2]. Ce système d'accommodations ou de concessions ne fut pas suivi, en sorte que la lutte, nous l'avons déjà dit, s'est prolongée jusqu'à nos jours. Elle a même trouvé de l'écho de ce côté du Rhin. Cependant la notion de l'inspiration absolue n'a pu tenir en Allemagne contre les progrès de la critique historique, de l'herméneutique, de l'archéologie et surtout des sciences naturelles, physique, géologie, astronomie. Si les efforts du rationalisme uni au mysticisme pour faire triompher l'esprit de la lettre, n'ont pas encore été couronnés du succès, ils ont au moins produit ce résultat que les uns rejettent absolument l'inspiration littérale, et que les autres modifient le système traditionnel au point de réduire l'inspiration des apôtres à un tact religieux [3], qui les a garantis d'erreurs graves. Telle est l'opinion de Tholuck : il refuse à la Bible les caractères d'un livre inspiré, parce que, dit-il, si le Saint-Esprit l'avait dictée, on n'y remarquerait aucune imperfection et encore moins des méprises. Hengstenberg lui-même, qui a ressuscité l'interprétation allégorique avec toutes ses absurdités, avoue que les prophètes se sont quelquefois trompés sur le temps de l'accomplissement de leurs

[1] *Nösselt*, Vertheidigung der Wahrheit und der Göttlichkeit der christlichen Religion, Halle, 1766, in-8°; 5e édit. augm., 1784.

[2] *Jerusalem*, Betrachtungen über die vornehmsten Wahrheiten der Religion, Brunsw., 1768-79, 2 vol. in-8; trad. en franç., Yverdon, 1770, 2 vol. in-12. — *Kleuker*, Ausführliche Untersuchung der Gründe für die Æchtheit und Glaubwürdigkeit der schriftlichen Urkunden des Christenthums, Leipz., 1793-99, 5 vol. in-8°.

[3] *Tholuck*, Kommentar zum Brief an die Hebräer, Hamb., 1836, in-8°, p. 90 : Wir nehmen nämlich bei den Aposteln einen religiösen Takt an, welcher sie leite von den Bildungselementen ihrer Zeit und ihres Volkes nur dasjenige beizubehalten, was den Vortrag der christlichen Wahrheit materiell in keiner Weise trübte, anderes aber zurücktreten oder ganz fallen zu lassen.

prophéties [1]. Les orthodoxes français sont restés en général plus fidèles à l'inspiration littérale, dont L. Gaussen soutint encore en 1842 le principe rigoureux [2] ; mais on assure que, depuis, il a un peu modifié sa théorie, à la suite peut-être de la controverse soulevée sur cette question par E. Scherer [3]. Ce qui est certain, c'est que, parmi ceux-là mêmes qui partagent ses opinions théologiques, il n'y a pas accord parfait dans la solution du difficile problème, et que plusieurs n'hésitent pas à reconnaître un élément humain dans l'Écriture sainte [4], tout en maintenant la subordination la plus sévère entre la raison et la révélation.

En résumé, la théologie protestante a généralement abandonné la théorie de l'inspiration littérale. Les rationalistes la déclarent impossible, et pour expliquer comment la croyance à la théopneustie s'est établie dans l'Église, ils rappellent l'opinion dominante chez les Anciens sur l'inspiration des pythonisses et des poëtes [5], opinion que les Pères de l'Église partageaient. Les supranaturalistes admettent l'action directe du Saint-Esprit sur les écrivains sacrés, mais presque tous la limitent plus ou moins. Les uns supposent que Dieu n'a révélé aux apôtres que les doctrines dont ils ne pouvaient avoir connaissance sans une révélation, et que pour le reste, l'inspiration a été purement négative [6]. Même ainsi restreint, le dogme

[1] *Hengstenberg*, Christologie des A. Test., Berlin, 1829-35, 3 vol. in-8°, T. I, c. 5.

[2] *Gaussen*, La Théopneustie ou pleine inspiration des Écritures, Paris, 1840, in-8°; 2ᵉ édit., 1842.

[3] Revue de théologie et de philosophie chrétienne, Paris, 1850 et suiv., T. I.

[4] *A. Monod*, Adieux à ses amis, Paris, 1856, in-8°, p. 147. — *Fr. de Rougemont*, Christ et ses témoins, Paris, 1856, 2 vol. in-8°.

[5] *Homère*, Odyss. c. I, v. 347; Iliade, c. II, v. 484. — *Platon*, Apol. Socrat., dans ses OEuvres, édit. Bipont., T. I, p. 51, 69 et suiv. — *Euripide*, Iphigen. Aul., v. 762. — *Virgile*, Æneid., l. VI, v. 46. — *Cicéron*, De nat. Deor., lib. II, c. 66 : Nemo vir magnus sine aliquo afflatu divino unquam fuit.

[6] *Reinhard*, Vorlesungen über die Dogmatik, § 19-20. — *Augusti*, System der christl. Dogmatik, § 88.

de la théopneustie présente des difficultés que l'on a vainement essayé de lever à force de distinctions et d'hypothèses; car toutes les subtilités imaginables n'expliqueront jamais les contradictions qu'on remarque entre les évangélistes, et que Strauss a signalées dans sa *Vie de Jésus* avec une profonde érudition. Tholuck, Olshausen, Hofmann, Twesten l'ont très-bien senti [1]. Aussi, renonçant à défendre, avec Steudel et Rudelbach [2], l'ancienne théorie de l'inspiration, comme opération extraordinaire de l'Esprit-Saint sur les apôtres, n'attribuent-ils plus à Dieu qu'une action négative qui devait préserver les écrivains sacrés de toute erreur essentielle.

Quant aux prophéties et aux miracles, ces deux colonnes de l'inspiration pour l'ancienne théologie, la critique historique et l'exégèse ont également forcé le supranaturalisme à d'importantes concessions [3]. Dans la seconde moitié du XVIIIe siècle, Bengel († 1752) et son disciple C.-A. Crusius († 1775) avaient encore défendu avec talent les prophéties messianiques et même les types de l'Ancien Testament [4]; mais, peu d'années après, Herder († 1803), Eichhorn († 1827), Henke († 1809), Paulus, Eckermann († 1836) soumirent à un sé-

[1] *Tholuck*, Commentar zum Evangelio Johannis, 5e éd., Hamb., 1837, in-8°, p. 321 et suiv. — *Olshausen*, Biblischer Commentar, 2e éd., Königsb., 1834, in-8°, T. II, p. 518. — *Hofmann*, Das Leben Jesu, Stuttg., 1836, in-8°, p. 407. — *Twesten*, Vorlesung über die Dogmatik, T. I, p. 415 : So wird niemand sagen, dass für das religiöse Bewustsein etwas darauf ankomme ob die Frauen an Christi Grabe einen oder zwei Engel gesehen haben, ob es die Schatzung des Quirinus war, oder eine andre, die Joseph und Maria nach Bethlehem führte, warum sollte man also darauf bestehen, dass auch in solchen Dingen kein Irrthum möglich sei, eine Annahme, wodurch man die Schrifterklärung in fast unüberwindliche Schwierigkeiten verwickelt? Nur wird uns die Achtung gegen göttlich inspirirte Schriften vor allem Leichtsinn im Zugeben auch solcher Fehler bewahren.

[2] *Steudel*, Tüb. Zeitschrift, an. 1832, cah. 2. — *Rudelbach*, Zeitschrift für die gesammte Luther. Theologie, an. 1840, cah. 1.

[3] Voyez, entre autres, pour les miracles, *Reinhard*, Dogmat., § 65.

[4] *Bengel*, Literar. Briefwechsel, Stuttg., 1836, in-8°. — *Crusius*, Hypomnemoneumata ad theologiam propheticam, Lips., 1764-71, 2 vol. in-8°.

rieux examen tous les passages où l'orthodoxie découvrait des allusions au Messie, et proclamèrent, comme le résultat de leur critique consciencieuse, que ces prétendues prophéties s'appliquaient toutes au peuple juif et exprimaient uniquement l'espérance d'un avenir plus heureux, espérance basée sur d'anciennes promesses de Moïse et fortifiée par les calamités du temps présent [1]. Les prophéties de Jésus furent pareillement expliquées par des causes naturelles : celles qui se rapportent à la propagation de la religion chrétienne, par sa ferme conviction de la vérité de sa doctrine, par son inébranlable confiance dans la Providence divine et dans les progrès irrésistibles du genre humain ; celles qui concernent son propre sort et les destinées de la nation juive, par sa connaissance des préjugés de ses compatriotes et de leurs rapports avec les Romains. Enfin le professeur Nitzsch ne veut plus voir dans la prophétie qu'une vague manifestation du sentiment religieux [2], se produisant sous une forme analogique et symbolique, et par conséquent sans aucune valeur comme preuve de la vérité d'une religion. Si cette opinion est vraie et si, d'un autre côté, comme l'affirme Schleiermacher (✝ 1834), un des théologiens allemands qui ont exercé le plus d'influence, chaque événement quel qu'il soit, même le plus naturel, est un miracle, considéré au point de vue religieux [3], on sera

[1] *Herder*, Der Erlöser der Menschen, Riga, 1797, in-8°, p. 236.— *Eichhorn*, Einleitung ins Alte und Neue Testament, Leipz., 1787-1804, 6 vol. in-8°. — *Henke*, Magazin, Helmst., 1793-1802, 18 vol. in-8°, T. I, p. 61. — *Paulus*, Commentar über das N. T., Lübeck, 1800-1805, 4 vol. in-8°, T. III, p. 40. — *Eckermann*, Theologische Beiträge, Altona, 1790, 6 vol. in-8°, T. I, p. 7 et suiv. — Cf. *Ballenstedt*, Das Messiasreich als Dichtung und als Grundlage des ewigen Reichs der Wahrheit, Gött., 1812, in-8°.

[2] *Nitzsch*, System der christlichen Lehre, 6e édit., Bonn, 1851, in-8°, § 35.

[3] *Schleiermacher*, Reden über die Religion, 4e édit. Berl., 1831, in-8°, p. 105 : Wunder ist nur der religiöse Name für Begebenheit : jede, auch die allernatür-

forcé de reconnaître avec Ziegler que le seul critérium de l'origine divine d'une religion est la perfection divine de ses enseignements [1]. Or, si le progrès des lumières conduit dans un avenir prochain, comme tout semble l'annoncer, les supranaturalistes à fonder la divinité du christianisme sur l'accord de ses doctrines avec la raison et la morale plutôt que sur les miracles et les prophéties, ils seront bien près de s'entendre avec les rationalistes, qu'ils accusent à tort de nier toute espèce de révélation à l'instar des sectateurs du naturalisme avec qui ils les confondent. L'accord entre les deux partis peut d'autant plus aisément s'établir, qu'au fond rationalisme et supranaturalisme ne sont pas deux notions contradictoires. Le supranaturaliste n'est-il pas rationaliste, lorsqu'il s'appuie sur la raison pour prouver la réalité d'une révélation surnaturelle? et le rationaliste, de son côté, n'est-il pas supranaturaliste en tant qu'il admet une action permanente de Dieu sur le développement religieux et moral de l'humanité, et par conséquent une révélation divine, mais naturelle. L'impossibilité de tout rapprochement n'existe donc en réalité qu'entre le naturalisme, qui rejette toute révélation quelconque, et le positivisme, qui accepte une doctrine religieuse comme révélée, parce qu'elle est présentée comme telle, sans s'inquiéter si elle contredit ou non la raison.

lichste, sobald sie sich dazu eignet, dass die religiöse Ansicht von ihr die herrschende sein kann, ist ein Wunder.

[1] *Ziegler*, Vernunft-und schriftmässige Erörterung, dass der Beweiss für die Wahrheit und Göttlichkeit der christlichen Religion mehr aus der innern Vortreflichkeit der Lehre, als aus Wundern und Weissagungen zu führen ist, dans le Magazin de *Henke*, T. I, p. 20 et suiv.

§ 6.

La tradition et l'Écriture.

Daillé, De usu Patrum libri II, Gen., 1655, in-4°. — *Galura*, De traditione, alterâ revelationis fonte, Frib., 1790, in-8°. — *Rosenmüller*, De usu traditionis, Lips., 1786, in-8°. — *Jacobi*, Die kirchliche Lehre von der Tradition und heilig. Schrift, Berlin, 1847, in-8°. — *Köstlin*, Das Verhältniss zwischen apostol. Tradition und Schrift in den ersten Jahrhundert., dans le Tübing. Jahrb., 1850, T. I.

Jésus n'a rien laissé par écrit. Pendant sa carrière messianique, il prêcha la Parole de Dieu dans un langage populaire, le plus souvent en paraboles, et, en se séparant de ses Apôtres, il leur ordonna d'aller annoncer l'Évangile à toutes les nations. Ils obéirent et leurs successeurs suivirent leur exemple, en sorte que, durant près de deux siècles, la parole vivante fut le seul mode de transmission du christianisme; c'est dans ce sens que saint Paul appelle la religion chrétienne une tradition [1]. Il est vrai que, dès que cette religion eut franchi les limites de la Palestine, Paul et d'autres apôtres, sentant la nécessité d'entretenir des relations avec les églises qu'ils avaient fondées et qu'ils ne pouvaient plus visiter que rarement, leur écrivirent des épîtres pleines de conseils, d'exhortations, de consolations dictées par une ardente charité; probablement même, il circula déjà de leur vivant, dans le sein des communautés chrétiennes, des relations anecdotiques plus ou moins concises, plus ou moins exactes de la vie et des miracles du Sauveur [2]; mais, ces écrits divers, aux-

[1] II Thess. II, 15; III, 6.
[2] *Schütz*, Diss. de Evangeliis, quæ ante Evangelia canonica in usu Ecclesiæ christianæ fuisse dicuntur, Regiom., 1815, in-4°.

quels, sans aucun doute, leurs heureux possesseurs attachaient un prix infini, n'étaient point encore répandus, et les fidèles mêmes qui pouvaient les lire, y cherchaient l'édification plutôt que l'instruction religieuse. Cependant on forma peu à peu de ces épîtres et de ces histoires un recueil, auquel on donna le nom de Nouvelle Alliance ou de Nouveau Testament, en réservant celui de tradition à l'enseignement oral des docteurs de l'Église. Dès lors, à la tradition, source première et jusque-là unique de la religion chrétienne, les Chrétiens associèrent la Parole écrite, ou, comme on disait alors, l'Évangile et l'Apôtre, en accordant à l'une comme à l'autre une autorité décisive en matière de foi. C'est ce qui résulte clairement des déclarations d'Irénée et de Tertullien. Le premier renvoie constamment les hérétiques à la tradition des églises, et, comme quelques-uns parmi les Gnostiques en appelaient aussi à leurs traditions, il fait valoir la supériorité de la tradition catholique, conservée dans les églises apostoliques et transmise par une suite non interrompue d'évêques [1]. Tertullien recommande de même, comme un moyen efficace de forcer les hérétiques au silence, en leur prouvant la nouveauté de leurs opinions, de leur opposer la règle de la foi, *regula fidei*, appelée aussi *regula veritatis*, πίστις, κανὼν τῆς ἀληθείας [2]. Mais, qu'était-ce que cette règle de la foi, immobile, irréformable, que l'éloquent rhéteur faisait remonter jusqu'à Jésus-Christ [3] et qu'il plaçait au-dessus de la Bible

[1] *Irénée*, Adv. hæres., lib. III, c. 2-4.

[2] *Tertullien*, De præscript. hæretic., c. 15, 19, 21, 37; — Contra Prax., c. 2; — De velandis virgin., c. 1 : Regula fidei una omnino est, sola immobilis et irreformabilis.

[3] *Tertullien*, De præscript , c. 13 : Hæc regula, a Christo instituta, nullas habet apud nos quæstiones. Augustin était bien loin de partager cette opinion. Voy. son Sermo CCXIII : Ista verba, quæ audistis, per divinas Scripturas sparsa sunt, sed inde

même, puisqu'il déclare, en termes précis, que chacun doit s'y tenir et, qu'après cela, il n'est pas nécessaire de sonder les Écritures [1] ? C'était simplement un sommaire plus ou moins succinct, selon les temps et les lieux, des points essentiels de l'enseignement apostolique [2], formulé par la conscience chrétienne, conservé par la tradition orale et regardé déjà par les premiers Pères de l'Église comme la clef la plus sûre de l'interprétation fidèle des Livres saints [3].

Il semble qu'à mesure que les écrits du Nouveau Testament se répandirent et que le canon se forma, ces règles de foi et la tradition, où elles avaient été puisées, eussent dû perdre de leur importance ; c'est cependant tout le contraire qui arriva. Les hommes ont un penchant inné à vénérer ce qui est antique; aussi, plus l'Église s'éloigna de son origine, plus la tradition devint sacrée aux yeux des Chrétiens. Origène lui-même, le plus savant théologien de son temps, déclare, dans la Préface de son livre *Des Principes*, que cela seul doit être tenu pour vrai, qui ne s'écarte en rien de la tradition ecclésiastique et apostolique [4]. En s'exprimant ainsi, entendait-il parler et de la tradition patente, commune à toutes les églises, et de la gnose, tradition secrète, ésotérique que les docteurs alexandrins se vantaient de posséder, comme les Gnostiques? Cette doctrine mystérieuse, le ἱερὸς λόγος des écoles de la Grèce, avait été enseignée, selon eux, par le Christ à ses trois disciples les plus chers, Jacques, Jean et Pierre, avec

collecta et ad unum redacta, ne tardorum hominum memoria laboraret. Voilà la véritable origine des règles de foi ou des symboles.

[1] *Tertullien*, Ubi supra.

[2] Voy. les Notes à la fin du volume, note A.

[3] *Clément d'Alexandrie*, Stromat., lib. VI, c. 15. — *Tertullien*, De præscript., c. 13; — Adv. Marc., lib. IV, c. 2.

[4] *Origène*, De princip., præfat., c. 2.

ordre de ne la transmettre qu'à ceux qui seraient capables de la comprendre [1]. Elle ne fut jamais reçue dans les autres églises, qui condamnèrent hautement toute doctrine secrète [2], et elle disparut complétement avec les systèmes de Clément et d'Origène. A peine en retrouve-t-on quelque trace dans Denys l'Aréopagite [3]. Il n'en fut pas de même de la tradition rituelle, qui a exercé aussi une certaine influence sur la formation des dogmes, quoiqu'elle ne paraisse pas avoir joui d'une autorité aussi généralement reconnue que la tradition dogmatique, ni surtout aussi absolue. C'est évidemment à cette troisième espèce de tradition que s'applique ce que Cyprien, évêque de Carthage, à l'occasion de sa dispute avec l'évêque de Rome, Étienne, touchant le baptême, écrivait à un de ses collègues, que Dieu s'indigne lorsqu'il voit une tradition humaine violer les préceptes divins; car ajoutait-il, la coutume sans la vérité n'est qu'une vieille erreur [4]. Ce passage ne concerne pas la tradition dogmatique, que Cyprien n'aurait pas appelée une coutume, et, en admettant même avec Hase [5], qu'il ait régné dans l'Église d'Afrique une tendance à subordonner la tradition à l'Écriture, nous serions toujours autorisé à affirmer que la grande majorité des premiers Chrétiens les plaçaient sur la même ligne et accordaient à la tradition non écrite, ἄγραφος, la même autorité qu'à la tradition écrite, ἔγγραφος, parce qu'ils étaient convaincus que le contenu dogmatique de l'une et de l'autre était identique, que l'Écriture

[1] *Clément d'Alex.*, Stromat., lib. I., c. 12. — *Origène*, Contra Celsum, lib. I., c. 7. — *Eusèbe*, Hist. eccles., lib., II, c. 1.

[2] *Irénée*, Adv. hæres., lib. III, c. 5. — *Tertullien*, De præsc., c. 22. — Cf. *Neander*, De fidei gnoseosque ideâ secundùm mentem Clementis Alexand. dissertatio, Heidelb., 1811, in-8°. — Voy les NOTES à la fin du vol., note B.

[3] *Denys l'Aréopagite*, Hierarch. eccles., c. 1.

[4] *Cyprien*, Epistola LXXIV : Consuetudo sine veritate vetustas erroris est.

[5] *Hase*, Evangelische Dogmatik, Leips., 1850, in-8°, p. 387.

Sainte et la tradition catholique ne pouvaient se contredire, puisqu'elles avaient la même origine divine, mais qu'elles s'expliquaient et s'éclairaient mutuellement. Cette conviction se modifia seulement dans le IVe siècle, pendant la controverse arienne. Embarrassés assez souvent par les objections de leurs adversaires, qui savaient aussi bien qu'eux puiser leurs preuves dans les Livres saints, les Pères orthodoxes se rattachèrent de plus en plus fermement à la tradition, les règles de foi ne leur offrant pas, dans leur simplicité primitive, la solution des problèmes métaphysiques soulevés par les Ariens. C'est ainsi qu'on s'habitua peu à peu à donner à la tradition orale la première place, et qu'il se forma une exégèse traditionnelle qu'il fallut accepter sous peine d'être considéré comme hérétique. Dès le milieu du IVe siècle, le premier concile de Sirmium anathématisa ceux qui nieraient que ces paroles de la Genèse : Faisons l'homme à notre image, ont été adressées par Dieu le Père à Dieu le Fils [1]. Très-mobile et très-élastique de sa nature, la tradition se prêtait à tout; il fut donc facile d'y trouver ce que ne présentait pas l'Écriture Sainte. Ce fut ainsi que Basile († 379), en avouant franchement que le dogme de l'adoration du Saint-Esprit n'est point enseigné dans la Bible, le fonda, sans hésiter, sur la tradition [2]. Pour prouver l'égalité des trois personnes de la Trinité, Grégoire de Naziance († 390), eut recours à un moyen analogue. Il accorda que l'Écriture ne s'explique pas sur cette doctrine; mais il suppléa à son silence par une théorie que les hérétiques Montanistes avaient inventée, celle de la perfectibilité du christianisme. Selon lui, l'Ancien Testament a clairement révélé le Père et plus obscurément le Fils; le

[1] *Mansi*, Conciliorum collectio, Concilii Sirmiensis fidei confess., art. 13.
[2] *Basile*, De Spiritu sancto, c. 27.

Nouveau Testament a révélé le Fils et soulevé seulement le voile qui couvrait la divinité du Saint-Esprit; mais depuis que ce dernier gouverne l'Église, il s'est fait mieux connaître [1]. La méthode de Grégoire ne fut point adoptée officiellement; on préféra admettre — cela ne revenait-il pas à peu près au même? — qu'il y a dans la Bible des parties obscures, qui ne sont éclairées de leur véritable jour que par la tradition, d'où il résulta naturellement que cette dernière gagna de plus en plus en autorité. Les empereurs la plaçaient dans leurs édits à côté des saintes Écritures [2]. Chrysostôme († 407) s'inclinait devant sa puissance souveraine [3]. Augustin déclarait qu'il ne croirait pas à l'Évangile, si la tradition ne l'y obligeait [4], assertion qui peut paraître étrange sous sa plume, mais qui s'explique par la nécessité où l'Église était alors de s'en rapporter à la tradition pour fixer le canon du Nouveau Testament, c'est-à-dire pour séparer les livres authentiques de ceux qui ne l'étaient pas. Selon Vincent de Lérins († vers 450), qui développa et affermit dans l'Église latine la croyance à la nécessité de la tradition, le caractère distinctif des Chrétiens orthodoxes, c'est qu'ils acceptent, comme article de foi, tout ce que l'Église catholique enseigne, et il ajoute, qu'encore que l'Écriture soit la principale source de la religion, elle doit être expliquée par la tradition [5], qu'il définit : ce qui a été cru

[1] *Grégoire de Naziance*, Orat. XXXI, c. 26.

[2] Cod. Theodos., lib. XVI, tit. 6, l. 2. — Justiniani Novella, CXXXI, c. 1.

[3] *Chrysostôme*, In II Epist. ad Thess., homil. IV, c. 2 : Παράδοσις ἐστι μηδὲν πλέον ζήτει.

[4] *Augustin*, Contra Epist. fundamenti, c. 5 : Ego verò Evangelio non crederem, nisi me catholicæ ecclesiæ commoveret auctoritas.

[5] *Vincent*, Commonitorium, c. 2 : Hìc forsitan requiret aliquis, quum sit perfectus Scripturarum canon, sibique ad omnia satis superque sufficiat : quid opus est, ut ei ecclesiasticæ intelligentiæ jungatur auctoritas? Quia videlicet Scripturam sacram pro ipsâ suâ altitudine non uno eodemque sensu universi accipiunt, sed ejusdem elo-

toujours, partout et par tous, ou, en d'autres termes, ce qui a été enseigné par les Pères de l'Église dans tous les temps, dans tous les lieux, et proclamé par les Conciles.

Cette définition, prise à la rigueur, renfermerait la tradition dans de bien étroites limites, elle la réduirait à presque rien ; car les Pères de l'Église se contredisent souvent. Ainsi, pour ne pas sortir de notre sujet, aux passages que nous avons rapportés, tous favorables à la tradition, il nous serait très-facile d'en opposer d'autres non moins favorables à l'Écriture [1]. Plaise à Dieu que nous nous contentions de la seule Écriture ! s'écrie Eusèbe d'Émèse (✝ 360). Cyrille de Jérusalem (✝ 386) exhorte ses auditeurs à ne pas croire ce qu'il leur dit, s'ils n'en trouvent pas la preuve dans l'Écriture Sainte. Athanase (✝ 373) affirme que l'Écriture suffit pour faire connaître la vraie doctrine. Basile lui-même, qui savait si habilement faire parler la tradition, proclame la Bible la véritable pierre de touche des doctrines, et Augustin, dont nous avons rapporté une singulière assertion, déclare expressément que la foi chancellerait, si l'autorité de l'Écriture vacillait [2]. Ces contradictions laissent une grande latitude à l'arbitraire. Il est évident

quia aliter atque aliter alius atque alius interpretatur, ut pene quot homines sunt, tot illinc sententiæ erui posse videantur. Idcirco multùm necesse est, ut propheticæ et apostolicæ interpretationis linea secundùm ecclesiastici et catholici sensûs normam dirigatur. — Ibid. c. 3 : Magnoperè curandum est, ut id teneamus, quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est, hoc est etenim verè proprièque catholicum.

[1] *Eusèbe,* fragment cité par *Thilo* dans son livre Ueber die Schriften des Eusebius von Alex. und Emesen., Halle, 1832, p. 73. — *Cyrille,* Catech. IV, c. 7. — *Athanase,* Orat. contra Gentes, c. 1. — *Basile,* Contra Eunomium, lib. II, c. 1. — *Augustin,* De doctrinâ christ., lib. I, c. 37. Voyez encore, en faveur de l'Écriture, *Irénée,* Adv. hæres., lib. I, c. 3; II, c. 32. — *Clément d'Alexandrie,* Stromat., lib. II, c. 2. — *Origène,* In Jerem., homil. I, c. 7. — *Grégoire le Grand,* Moralia in Job., lib. XX, c. 1.

[2] *Augustin,* De doctrinâ christ., lib. I, c. 37 : Titubabit fides, si divinarum Scripturarum vacillat auctoritas.

que chaque parti trouvera dans les Pères des armes pour sa cause ; car, entre deux opinions divergentes du même docteur, chacun sera porté à adopter celle qui cadrera le mieux avec sa propre manière de voir ou avec la doctrine dominante de son temps. Le moyen recommandé par Vincent de Lérins comme le plus sûr pour distinguer la vérité de l'erreur, doit donc être inefficace : il devait l'être surtout dans un temps où la critique n'existait pas, et où il régnait dans l'Église une disposition générale à faire remonter jusqu'aux apôtres les doctrines et les rites dont on ignorait l'origine. Aussi voyons-nous la polémique recourir très-souvent à l'interprétation allégorique, qui lui permettait de trouver dans la Bible presque tout ce qu'elle voulait. Si le texte se montrait absolument rebelle, on accusait les hérétiques de l'avoir falsifié, ou bien on soutenait que les écrivains sacrés avaient parlé par condescendance, par accommodation, κατ' οἰκονομίαν, κατὰ συγκατάβασιν, et qu'ils n'avaient pas exprimé leur véritable pensée [1]. Chrysostôme lui-même, l'éloquent patriarche de Constantinople, n'a pas craint, tant la morale des Pères était relâchée ! d'affirmer contre les Ariens, qui s'appuyaient sur Marc XIII, 32, pour prouver que le Fils est inférieur au Père, que Jésus a parlé dans ce passage κατ' οἰκονομίαν, afin de couper court aux questions de ses disciples. Mentir dans une bonne intention lui semblait chose si simple, qu'il mettait sans le moindre scrupule un mensonge dans la bouche du Sauveur [2] !

[1] *Carus,* Hist. antiquior sententiarum Ecclesiæ græcæ de accommodatione Christo, inprimis Apostolis, tributa, Lips., 1793, in-4°. On essaie de défendre ce système, en établissant une distinction entre l'accommodation négative et l'accommodation positive. Il est certain qu'il y a une grande différence entre ne pas dire toute la vérité et enseigner l'erreur, par condescendance pour des préjugés enracinés; mais cette distinction n'est pas toujours applicable.

[2] Le mensonge officieux n'est pas approuvé seulement par Chrysostôme (De sacerdot., lib. I, c. 5), il l'est aussi par Clément d'Alexandrie (Stromat., lib. VII, c. 9),

Au moyen âge, les Scolastiques ne traitèrent pas spécialement la question du rapport de la tradition et de l'Écriture. Abélard († 1142) prit à tâche de relever les contradictions de la première dans son fameux traité *Sic et non*, et Thomas d'Aquin († 1274) ne lui accorda qu'une autorité probable [1]; mais son opinion lui resta personnelle, car l'Église romaine faisait beaucoup plus de cas de la tradition que de l'Écriture. Au contraire, tous ceux qui désiraient une réforme invoquaient l'autorité des Livres saints, et cherchaient à réédifier la religion chrétienne sur le fondement de la Bible; toutefois, il était réservé à Luther et à ses émules de rendre à l'Écriture la place d'honneur qui lui appartient [2]. Malheureusement les Réformateurs ne tardèrent pas à placer à côté d'elle la tradition des cinq premiers siècles, en attribuant une autorité dogmatique aux symboles des apôtres, de Nicée et d'Athanase [3], inconséquence qui a conduit au puseyisme un certain nombre de protestants anglais. L'Église grecque, qui est restée à peu près indifférente à la révolution religieuse du XVIe siècle, continue, depuis Jean Damascène († 754) [4], à vénérer la tradition à l'égal de l'Écriture, et l'Église romaine, par l'organe du concile de Trente [5], a anathématisé ceux qui refuseraient de croire

Synesius (Epist. CV), etc. Voy. *Rambach*, Diss. quâ hypothesis de S. Script. ad erroneos vulgi conceptus accommodatâ examini subjicitur, Halæ, 1727, in-8°.

[1] *Thomas*, Summa, P. I, qu. I, art. 8 : Auctoritatibus canonicæ Scripturæ utitur propriè ex necessitate argumentando : auctoritatibus autem aliorum doctorum Ecclesiæ probabiliter. Innititur enim fides nostra revelationi apostolis et prophetis factæ, qui canonicos libros scripserunt : non autem revelationi, si qua fuit aliis doctoribus facta.

[2] Art. Smalcald., édit. Rechenb., p. 308 : Ex patrum verbis et factis non sunt extrahendi articuli fidei. Regulam aliam habemus, ut verbum Dei condat articulos fidei, præterea nemo, ne angelus quidem. Cf. Conf. Anglic., art. 6, 21. — Conf. Gallic., art. 5. — Conf. Helv. I, art. 1.

[3] Conf. Helv. I, c. 11; — Gallic., c. 5; — Anglic., c. 8.

[4] *Jean Damascène*, De fide orthodoxâ, lib. IV, c. 12. — Conf. orthod., P. I, qu. 4.

[5] Concil. Trident., Sess. IV, Decret. de canon. Script. : S. Synodus hoc sibi per-

que les traditions, tant la dogmatique que la rituelle, ont été dictées par le Christ même ou par le Saint-Esprit, aussi bien que l'Écriture Sainte, et qu'elles se sont conservées dans l'Église catholique sans interruption et sans altération.

§ 7.

La lecture de la Bible.

C.-W. Walch, Kritische Untersuchung vom Gebrauche der heiligen Schrift in den ersten vier Jahrhunderten, Leipz., 1779, in-8°. — *Kortholt*, De lectione bibliorum in linguis vulgo cognitis, Lips , 1692, in-4°. —*Le Maire*, Sanctuarium profanis occlusum, Herbip., 1662, in-4°. — *Usserius*, Historia dogmatica controversiæ inter orthodoxos et pontificios de scripturis et sacris vernaculis, Lond., 1689, in-fol. — *T.-G. Hegelmaier*, Geschichte des Bibelsverbots, Ulm, 1783, in-8°. — *L. van Ess*, Chrysostomus oder Stimmen der Kirchenwäter über das nützlich. und erbaulich. Bibellesen, Darmstadt, 1824, in-8° — *Sack, Nitzsch* et *Lücke*, Ueber das Ansehen der heilig. Schrift und ihr Verh. zur Glaubensregel, Bonn, 1827, in-8°.

Les écrits apostoliques, nous venons de le voir, étaient entourés d'un grand respect parmi les Chrétiens, et peut-être ce respect naissait-il en partie de ce que les exemplaires en étaient très-peu répandus. En prétendant que, pendant les trois premiers siècles de l'Église, les Livres saints ont été inconnus au peuple [1], Lessing (✝ 1741) est sans aucun doute allé beaucoup trop loin ; le grand nombre des traditeurs, lors de

petuò ante oculos proponens, ut sublatis erroribus puritas ipsa Evangelii in ecclesiâ conservetur, perspiciensque hanc veritatem et disciplinam contineri in libris scriptis et sine scripto traditionibus, quæ ex ipsius Christi ore ab apostolis acceptæ, aut ab ipsis apostolis, Spiritu Sancto dictante, quasi per manus traditæ ad nos usque pervenerunt, orthodoxorum patrum exemplo secuto, omnes libros tam V. quàm N. T., cùm utriusque unus Deus sit auctor, necnon traditiones ipsas, tum ad fidem tum ad mores pertinentes, tanquam vel ore tenùs a Christo vel a Spiritu Sancto dictatas et continuâ successione in ecclesiâ catholicâ conservatas, pari pietatis affectu ac reverentiâ suscipit et veneratur.

[1] *Lessing*, Sämmtliche Schriften, Berlin, 1838-40; 13 vol. in-8°, T. X, p. 242.

la persécution de Dioclétien, suffit pour prouver que de simples fidèles en possédaient des exemplaires. Comment expliquer d'ailleurs, dans l'hypothèse contraire, les pressantes exhortations à lire l'Écriture Sainte adressées par les apologistes chrétiens à leurs adversaires [1] ou par les orateurs de la chaire à leurs auditeurs de tout âge et de tout sexe? De plus, Irénée ne nous apprend-il pas que l'on conservait dans les églises une ou plusieurs copies des Livres sacrés, et que tout le monde pouvait en demander la communication aux prêtres [2]? Enfin Tertullien ne compte-t-il pas la lecture de la Bible au nombre des occupations d'une dame chrétienne [3], et Origène ne repousse-t-il pas le reproche de Celse, qui se moquait du style vulgaire des Évangiles, en lui répondant que l'Écriture est écrite dans un style familier pour être comprise des simples qui la lisent [4]? Plus tard, après le triomphe du christianisme, on s'appliqua avec ardeur à en multiplier les exemplaires [5]. Le martyr Pamphile († 309) y travailla surtout avec un zèle infatigable. Lorsqu'il mourut, il en avait préparé de nombreuses copies pour les distribuer à ceux qui désireraient les lire [6]. Il est vrai de dire néanmoins que l'Écriture Sainte ne fut pas répandue dans l'Église des premiers siècles autant qu'elle aurait dû l'être. Plusieurs causes s'y opposèrent : la paresse d'esprit croissant avec l'ignorance, la cherté des manuscrits, le respect pour la tradition, les méfiances du clergé et l'opinion assez répandue que l'étude de l'Écriture Sainte n'est pas né-

[1] *Justin*, Apol. I, c. 67. — *Athénagore*, Legat. pro Christ., c. 9. — *Tertullien*, Apol., c. 31, 39.

[2] *Irénée*, Adv. hæres., lib. IV, c. 32, § 1.

[3] *Tertullien*, Ad uxorem, lib. II, c. 6.

[4] *Origène*, Contra Celsum, lib. VII, c. 37.

[5] *Eusèbe*, De vitâ Constantini, lib. IV, c. 36, 37.

[6] *Jérôme*, Adv. Rufinum, lib. II, c. 9.

cessaire au salut [1]. On peut donc admettre comme un fait certain que, de tout temps, la grande, la très-grande majorité des Chrétiens n'a pas reçu d'autre instruction religieuse que l'enseignement oral des prêtres. Certes il n'a jamais manqué parmi eux, jusqu'au milieu des ténèbres du moyen âge, de pieux prédicateurs pour les exhorter à lire assidûment le livre saint. Chrysostôme, par exemple, ne cesse d'y inviter les fidèles de son église ; il avait même la chose tant à cœur, qu'on l'entendit affirmer du haut de la chaire que lire la Bible, fût-ce sans la comprendre, contribue à la sainteté [2]. Mais ces efforts, de plus en plus isolés, échouèrent contre les progrès de la barbarie, en sorte que les Écritures étaient devenues lettres closes pour le peuple, longtemps avant que le clergé songeât à lui en interdire la lecture.

Cette interdiction est de date assez récente. Tout au plus quelques évêques de l'ancienne Église, comme Basile et Grégoire de Naziance [3], avaient-ils approuvé les Hébreux, qui ne permettaient pas aux jeunes gens de lire certains livres de l'Ancien Testament. Ce fut seulement en 1080 que le pape Grégoire VII défendit à la fois la célébration du culte et la lecture de la Bible en langue slavonne [4]. A son exemple, Innocent III († 1216) proscrivit la Bible romane [5]. Le concile de Toulouse fit un pas de plus sous le pontificat de Grégoire IX ; il ne permit plus aux laïcs que l'usage du Psautier, du Bréviaire ou

[1] *Tertullien*, De præscript., c. 14 : Fides tua, inquit, te salvum fecit : non exercitatio Scripturarum. — *Augustin*, De doctr. christ., lib. I, c. 38 : Homo fide, spe et charitate subnixus eaque inconcussè retinens, non indiget Scripturis nisi ad alios instruendos.

[2] *Chrysostôme*, In Johan., homil. IX, c. 1 ; LIII, c. 3 ; — De Lazaro, concio III c. 3 ; — In cap. II Gen., homil. XIII, c. 1 ; — In cap. IX Gen., homil. XXIX, c. 2 ; — In ps. XLVIII hom., c. 1, etc., etc.

[3] *Basile*, Epist. XLII, c. 8. — *Grégoire de Naziance*, Orat. II, c. 48.

[4] *Mansi*, Concil., T. XX, p. 296.

[5] *Innocent*, Epistol., lib. II, epist. 141.

des Heures de la Vierge, comme livres d'édification ; encore défendit-il absolument de les traduire en langue vulgaire [1], et, peu d'années après, en 1234, le concile de Tarragone ordonna, par son second canon, de brûler tous les exemplaires que l'on trouverait de la Bible romane [2]. A l'époque de la Réforme, les circonstances forcèrent le concile de Trente à faire une légère concession : il permit la lecture de la Vulgate [3]; mais Pie IV sut éluder ce décret dès 1564, en interdisant à tout catholique de lire ou de garder chez soi une traduction de la Bible, même approuvée, sans l'autorisation de son supérieur spirituel [4]. L'Église catholique persiste encore dans cette voie. Nous avons vu Pie VII, en 1816, et tous ses successeurs sans exception se prononcer avec une grande violence contre les Sociétés bibliques [5], et, chose remarquable ! l'Église grecque, sourde pour la première fois à la voix de son dogmatiste par excellence, Jean Damascène, qui recommande avec instance de sonder les Écritures [6], s'associa aux ran-

[1] *Mansi*, Op. cit., T. XXIII, p. 197.

[2] Ibid., p. 329 : Statuitur, ne aliquis V. vel N. T. in romanico habeat. Et si aliquis habeat, infra octo dies tradat eos loci episcopo comburendos; quod nisi fecerit, sive clericus fuerit, sive laicus, tanquam suspectus de hæresi, quousque se purgaverit, habeatur.

[3] Concil. Trident., Sess. IV. — Voyez les Notes à la fin du vol., note C.

[4] De libris prohibitis regula 4 : Cùm experimento manifestum sit, si sacra Biblia vulgari linguâ passim sine discrimine permittantur, plus inde ob hominum temeritatem detrimenti, quàm utilitatis oriri, hâc in parte judicio episcopi aut inquisitoris stetur, ut cum consilio parochi vel confessionarii Bibliorum a catholicis auctoribus versorum lectionem in vulgari linguâ eis concedere possint, quos intellexerint ex hujusmodi lectione non damnum, sed fidei atque pietatis augmentum capere posse. Quam facultatem in scriptis habeant. Qui autem absque tali facultate ea legere seu habere præsumserit, nisi priùs Bibliis ordinario redditis, peccatorum absolutionem percipere non possit.

[5] *Wald*, Decreta quibus societates biblicæ a pontifice romano damnantur, Regiom., 1818, in-8°.

[6] *Damascène*, De fide orthodox., lib. IV, c. 17 : Κάλλιστον καὶ ψυχωφελέστατον ἐρευνᾶν τὰς θείας γραφάς.

cunes de la papauté [1] ; mais l'empereur Alexandre fit cesser ce mauvais vouloir, que rien dans le passé de cette Église ne justifiait. Par ses ordres, le Nouveau Testament fut traduit en russe, et le Saint-Synode lui-même contribue aujourd'hui à le répandre dans l'Empire [2]. Ces éclats d'une colère impuissante n'ont d'ailleurs nui en rien aux progrès des Sociétés bibliques, qui ne se sont pas laissé arrêter non plus par la sourde opposition du mysticisme et du rationalisme extrêmes, tous deux hostiles à la propagation de la Bible, parce qu'ils y voient un obstacle, le premier à la vie intérieure, le second au libre exercice de la raison. Elles ont fait traduire le Livre saint en plus de cent cinquante langues et répandent, dans le monde entier, des millions d'exemplaires [3] de ces traductions, dont quelques-unes laissent encore beaucoup à désirer sous le rapport de la correction, de la pureté du style et, dit-on, de l'exactitude.

§ 8.

Canon de la Bible.

Weber, Beiträge zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons, Tüb., 1791, in-8°. — *Corrodi*, Versuch einer Beleuchtung der Geschichte des jüdischen und christlichen Bibelkanons, Halle, 1792, 2 vol. in-8°. — *Gieseler*, Ueber die Entstehung und die frühesten Schicksale der schriftlichen Evangelien, Leipz., 1818, in-8°. — *H. Planck*, Nonnulla de significatu canonis in Ecclesiâ antiquâ ejusque serie rectius constituendâ, Gott., 1820, in-4°. — *E. Reuss*, Polemica de libris V. T. apocryphis plebi perperàm negatis, Arg., 1829, in-4°. — *Fränkel*, Hagiographia posteriora denominata apocrypha, Leipz., 1830, in-8°. — *Thiersch*, Die Kirche im apostoli-

[1] *Rheinwald*, Acta historico-ecclesiastica, an. 1837, p. 897, Hambourg, 1840, in-8°.
[2] *Pinkerton*, Russia, Londres, 1833, in-8°.
[3] The Book and its story, Londres, 1854, in-8°.

schen Zeitalter und die Entstehung der neutestamentlichen Schriften, Francf., 1852, in-8°. — *E. Reuss*, Die Geschichte der heiligen Schriften N. T., 3e édit., Brunsw., 1860, in-8°. — *Gaussen*, Le canon des Saintes Écritures au double point de vue de la science et de la foi, Laus., 1860, 2 vol. in-8°.

Jésus-Christ ayant fondé sa dignité messianique sur les prophéties et rattaché son enseignement à la religion juive, et ses apôtres ayant, à son exemple, appuyé leur prédication sur de nombreuses citations de l'Ancien Testament, les premiers Chrétiens durent naturellement concevoir une profonde vénération pour les livres sacrés des Hébreux. Leur ignorance de la langue hébraïque ne leur permettant pas de les lire dans le texte original, ils durent se contenter de la version des Septante, à laquelle ils attribuaient, comme les Juifs, une origine divine. Cette version resta seule en usage jusqu'à ce que les rapides progrès du christianisme parmi des nations étrangères à l'idiome hellénistique eussent fait sentir le besoin de traduire la Bible en langue vulgaire. Dès le IIIe siècle, il existait une traduction syrienne de l'Ancien Testament, la célèbre Peschito, deux traductions coptes, l'une en dialecte sahidique, l'autre en dialecte memphitique, et plusieurs traductions latines, dont la plus connue est désignée sous le nom d'Itala. Cette dernière paraît avoir compris ces livres supposés ou apocryphes auxquels les Juifs palestiniens n'accordaient pas la moindre autorité, mais que les Juifs d'Alexandrie estimaient beaucoup, sans les placer toutefois au rang des livres canoniques, comme le prouve le silence de Philon, qui ne les cite jamais. Ces Apocryphes avaient donc été joints à la version des Septante, sans qu'aucun signe extérieur les distinguât des livres canoniques. Est-il étonnant que les premiers Chrétiens, qui n'avaient aucune notion de la critique historique, au point qu'ils tenaient pour authenti-

ques même les Livres Sibyllins [1], s'y soient trompés et qu'ils aient généralement admis au nombre des livres inspirés des écrits qui se présentaient sous les noms vénérés de Salomon, de Jérémie ou de Daniel?

Quelques-uns toutefois conçurent des doutes. Méliton, évêque de Sardes vers 170, distingue fort exactement dans le canon qui porte son nom [2], les livres apocryphes des livres reçus comme canoniques par les Juifs palestiniens; il ne s'écarte de leur canon qu'en ce qu'il n'admet pas le livre d'Esther et qu'il réunit Néhémie à Esdras. Le savant Origène a dressé aussi une liste des livres de l'Ancien Testament, dont il exclut les Apocryphes, sauf Baruc, qu'à l'exemple d'autres Pères de l'Église, il attribuait à Jérémie [3]. Il est vrai que, d'autre part, on trouve ces mêmes Apocryphes cités maintes fois avec éloge dans ses ouvrages, et qu'il prit même contre Julius Africanus la défense de l'authenticité du livre de Susanne [4], en donnant pour raison que la Providence n'aurait pas permis qu'un écrit supposé fût reçu dans l'Église. C'est en se fondant sur le même principe qu'il admettait aussi Tobie et Judith. Que conclure de ces contradictions, sinon qu'il régnait encore au IIIe siècle de grandes incertitudes sur le caractère divin des Apocryphes, même parmi les Chrétiens les plus instruits, et que la majorité des fidèles penchait à les regarder comme des livres inspirés? L'Église catholique, qui les a reçus dans son canon [5], a donc raison de se prétendre d'accord avec l'Église primitive; seulement elle oublie que l'Église primitive a peu d'autorité en la matière, vu son ignorance de la langue

[1] *Justin*, Cohort. ad Græc. c. 16; — Apol. I, c. 20.
[2] *Eusèbe*, Hist. eccles., lib. IV, c. 26.
[3] *Eusèbe*, Op. cit., lib. VI, c 25. — *Clément d'Alexandrie*, Pædagogus, lib. I, c. 10.
[4] *Origène*, Epist. ad Africanum, dans ses Opera, édit. de La Rue, T. I, p. 12.
[5] Concil. Trident., Sess. IV.

hébraïque et des règles les plus simples de la critique, et elle commet une grave erreur lorsqu'elle tire de cet accord une preuve en faveur de l'authenticité des Apocryphes contre l'opinion des Juifs de la Palestine, contre l'autorité du texte original et contre le sentiment de ses propres docteurs Hilaire et Jérôme, qui l'un et l'autre ne comptent que vingt-deux livres canoniques de l'Ancien Testament [1]. La plupart des Pères grecs d'un âge postérieur accordèrent bien une certaine autorité aux Apocryphes, qu'ils appelèrent deutérocanoniques, mais c'est seulement depuis le synode de Bethléem ou de Jérusalem, tenu en 1672, que l'Église d'Orient les a ajoutés à son canon, peut-être par esprit d'opposition contre les Églises protestantes, qui les rejettent dans un intérêt dogmatique [2], sans en interdire toutefois la lecture en vue de l'édification [3].

Passons maintenant au canon du Nouveau Testament, qui ne commença à se former que dans le IIe siècle, c'est-à-dire pendant la lutte des Orthodoxes contre les Gnostiques. Ce furent ces derniers qui, en opposant à la tradition catholique leurs propres traditions et aux écrits reconnus comme apostoliques dans les églises les plus importantes d'autres écrits qu'ils attribuaient également aux apôtres, firent sentir la nécessité de déterminer exactement les livres d'origine apostolique et de les recueillir. Ce recueil ne se forma pourtant que lentement, parce que les écrits des apôtres étaient peu répandus, peu lus et par conséquent peu connus [4]. Dans son *Épître à*

[1] *Hilaire*, Prol. in lib. Psalmorum, c. 15. — *Jérôme*, Præfatio de omnibus libris Veteris Testamenti, dans ses Opera, édit. Martianay, Paris, 1693-1706, 5 vol. in-fol., T. I, p. 318.

[2] On sait que les Catholiques appuient la doctrine des prières pour les morts sur II Macc. XII, 42, 44.

[3] Conf. Helv. I, art. 1. — Conf. Anglic., art. 6. — Conf. Belgic., art. 6. — Conf. Gallic., art. 4.

[4] *Ignace*, Epist. ad. Philad., c. 5, paraît même leur accorder très-peu d'autorité.

l'église de Corinthe, Clément de Rome, à la fin du Ier siècle, ne cite encore nominativement que l'Épitre de saint Paul aux Corinthiens [1]. On a cru y reconnaître, il est vrai, des réminiscences de l'Épître aux Hébreux et des allusions à l'Épître aux Romains, mais la question est de savoir si ces réminiscences et ces allusions se rapportent à notre texte canonique, et la réponse est d'autant plus difficile qu'on trouve aussi dans l'Épître de Clément des paroles attribuées à Jésus qu'on ne rencontre pas dans nos Évangiles et qui doivent avoir été prises ailleurs, probablement dans la tradition. Dans l'*Épître aux Éphésiens* d'Ignace († 116), il est fait expressément mention de l'Épître de saint Paul aux Éphésiens [2], et Polycarpe, autre martyr de la foi chrétienne († 169), cite positivement l'Épître aux Philippiens [3] dans sa lettre aux chrétiens de Philippes. Papias enfin, son contemporain († vers 163), connaissait l'Évangile de Matthieu et celui de Marc, écrits, dit-il, le premier en hébreu et le second sans ordre, d'où l'on doit conclure que ceux qui figurent sous ces deux noms dans notre Bible ne sont que des traductions ou des imitations de ces Évangiles primitifs ; il connaissait aussi la première Épître de Pierre et la première de Jean [4], peut-être même l'Apocalypse. Rien ne prouve qu'à cette date, il ait existé un canon orthodoxe du Nouveau Testament. Le premier catalogue de ce genre dont l'histoire fasse mention est celui du gnostique Marcion, qui vivait vers le même temps; il comprenait un seul Évangile, qu'on croit identique avec celui de Luc, et dix Épîtres de Paul, celles aux Galates, aux Corinthiens, aux Romains, aux Thessaloniciens,

[1] *Clément de Rome*, Epist. ad Corinth., c. 47.
[2] *Ignace*, Epist. ad Ephes., c. 12.
[3] *Polycarpe*, Epist. ad Philipp., c. 3.
[4] *Eusèbe*, Hist. eccles., lib. III, c. 39. — Cf. *Irénée*, Adv. hæres., lib. III, c. 1. — *Jérôme*, Catal. virorum illustrium s. v. Matthæus.

aux Laodicéens, aux Colossiens, aux Philippiens et à Philémon [1]. Contemporain de Marcion, Justin le Martyr († 163) n'avait encore aucune connaissance de nos Évangiles, il parle seulement des Mémoires des Apôtres [2] ou de l'Évangile selon les Hébreux [3], dont on suppose que notre Évangile selon saint Matthieu a été tiré [4]. Dans tous les cas, ce dernier paraît être le plus ancien de nos quatre Évangiles. Marc l'a eu évidemment sous les yeux, ainsi que celui de Luc. Celui de Jean semble d'une date plus moderne; Justin, au moins, ne le connaissait pas, car il ne le cite nulle part, bien qu'il mentionne l'Apocalypse, qu'il attribue à l'apôtre Jean [5]. On ne trouve non plus dans ses écrits aucune mention des Épîtres. Son disciple Tatien († 176) composa, dit-on, une *Harmonie des Évangiles* [6]; mais il est beaucoup plus probable qu'il n'a connu, comme son maître, que l'Évangile selon les Hébreux [7], et il est d'ailleurs prouvé que cette Harmonie n'est pas de lui. Les traités de l'apologiste Athénagore († vers 180) n'offrent aucun élément nouveau pour la solution de la question qui nous occupe; on n'y remarque qu'un passage de la première Épître aux Corinthiens [8]. Sa *Légation* contient, dit-on, des expressions de nos Évangiles canoniques; mais de semblables preuves sont trop peu solides pour qu'on y attache une grande importance. Ce

[1] *A. Hahn*, De canone Marcionis antinomi, Regiom., 1824, 2 part in-8°.

[2] Ἀπομνημονεύματα τῶν Ἀποστόλων. *Justin*, Apolog. I, c. 66.

[3] *Stroth*, Fragmente des Evangeliums nach den Hebräern aus Justin dem Märterer, dans le T. I du Repertorium für biblisch. und morgenländ. Literatur, publ. par *Eichhorn*, Leipz., 1777-86, 18 vol. in-8°.

[4] *De Wette*, Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in die kanonischen Bücher des Neuen Testaments, 3e édit. Bâle, 1834, in-8°, p. 84.

[5] *Justin*, Dialog. cum Tryphone, c. 81.

[6] *Eusèbe*, Op. cit, lib. IV, c. 29. — Cf. *Semisch*, Tatiani Diatessaron, Vratisl., 1856, in-8°.

[7] *Epiphane*, Adv. hæreses, hæres. XLVI, c. 1.

[8] *Athénagore*, De resurrectione, c. 18.

n'est pas uniquement sur l'identité d'un ou de deux mots que nous nous appuierons pour affirmer que Théophile d'Antioche, qui vivait vers 180, possédait l'Évangile selon saint Jean, l'Épître aux Romains et la première à Timothée, car il les cite nominativement [1]. Il connaissait aussi l'Apocalypse, au rapport d'Eusèbe [2].

Nous voici à la fin du IIe siècle, et nous n'apercevons point encore de trace certaine d'un canon du Nouveau Testament dans les églises orthodoxes. Cependant le nombre des livres apocryphes allait sans cesse en augmentant, et, ce qui était grave, quelques Pères, trompés par les noms sous lesquels ils se produisaient, ou désirant donner à leurs doctrines la sanction d'une haute antiquité, peut-être aussi édifier le peuple par de saintes légendes, citaient comme autorités des écrits d'une authenticité plus que suspecte. C'est ainsi que, même dans le IIIe siècle ou tout au moins dans les dernières années du IIe, nous voyons Irénée, évêque de Lyon, louer le Pasteur d'Hermas [3]; Clément d'Alexandrie mettre sur la même ligne que les écrits apostoliques les Livres Sybillins et le Livre d'Hystaspes [4], l'Apocalypse et la Prédication de Pierre, l'Évangile selon les Hébreux et celui des Égyptiens ; Tertullien enfin, pour ne pas multiplier les exemples, écrire une longue apologie en faveur du Livre d'Hénoch [5]. Il était donc urgent de déterminer d'une manière précise quels étaient les livres canoniques. Mais, dans l'état d'enfance où se trouvait la critique, la tâche n'était pas facile. Pour distinguer les écrits apocryphes,

[1] *Théophile*, Ad Autolycum, lib. II, c. 22; III, c. 13, 14.
[2] *Eusèbe*, Op. cit., lib. IV, c. 24.
[3] *Irénée*, Adv. hæreses, lib. IV, c. 20, § 2.
[4] *Clément d'Alexandrie*, Stromat., lib. II, c. 5; III, c. 9, 13; VI, c. 5.
[5] *Tertullien*, De cultu feminarum, lib. I, c. 3. — Voir sur les Apocryphes, *Fabricius*, Codex apocryphus Novi Testamenti, Hamb., 1719, 2 vol. in-8°, et *Thilo*, Codex apocryphus N. T., Lips., 1832, in-8°.

qui se fabriquaient en si grand nombre, d'avec les écrits vraiment apostoliques, un moyen pourtant s'offrait assez naturellement ; c'était de consulter la tradition orale qui se conservait dans les églises, surtout dans celles qui avaient été fondées par les apôtres [1]. Il est hors de doute que les Pères l'employèrent, et c'est ce qui explique l'accord que l'on commence à remarquer entre eux à partir de cette époque. Ainsi Irénée dans les Gaules, Clément d'Alexandrie en Égypte et Tertullien à Carthage admettent déjà comme seuls authentiques les quatre Évangiles selon Matthieu, Marc, Luc et Jean, treize Épîtres de Paul, les Actes des Apôtres, la première Épître de Pierre, la première de Jean et même l'Apocalypse [2], dont plusieurs chrétiens se moquaient, nous dit Irénée. Ainsi que son maître Panthène, Clément tenait l'apôtre Paul pour l'auteur de l'Épître aux Hébreux, épître dont il est le premier écrivain connu qui fasse mention ; mais il croyait qu'elle avait été écrite en hébreu et que Luc l'avait traduite en grec [3]. Selon le témoignage d'Eusèbe [4], Irénée la citait aussi dans un ouvrage qui n'est point arrivé jusqu'à nous ; cependant il ne devait pas la regarder comme authentique, puisqu'il ne s'appuie jamais sur

[1] *Augustin*, De doctrinâ christianâ, lib. II, c. 8 : Epistolæ Apostolorum, quas plures et graviores ecclesiæ accipiunt, præponendæ sunt iis, quas pauciores et minoris auctoritatis ecclesiæ tenent. — *Tertullien*, De præscript., c. 36 : Percurre ecclesias apostolicas, apud quas ipsæ adhuc cathedræ Apostolorum suis locis præsidentur, apud quas ipsæ authenticæ literæ eorum recitantur. Proxima est tibi Achaia : habes Corinthum. Si non longè es a Macedoniâ : habes Philippos, habes Thessalonicenses. Si potes in Asiam tendere : habes Ephesum. Si autem Italiæ adjaces : habes Romam.

[2] *Irénée*, Op. cit., lib. III, c. 14, § 1; c. 16, § 3; IV, c. 20, 27; V, c. 35, § 2. — *Clément*, Pædagogus, lib I, c. 5, 6; II, c. 1, 3, 8; III, c. 1, 11, 12; — Stromat., lib. I, c. 1, 8, 11, 14; II, c. 22; III, c. 6; VI, c. 13. — *Tertullien*, De resurrectione carnis, c. 33; — De præscriptione hæretic., c. 25; — De baptismo, c. 10; — Scorpiac., c. 12; — Adv. Marcion., lib. III, c. 14; IV, c. 2, 5; V, c. 21, 23; — De coronâ, c. 6. — De pudicitiâ, c. 13.

[3] *Eusèbe*, Op. cit., lib VI, c. 14

[4] Ibid., lib. V, c. 26. — Cf. *Photius*, Biblioth., cod. 232.

son autorité dans sa lutte contre les hérétiques. Le même Irénée mentionne aussi la deuxième Épître de Jean [1], que ni Clément ni Tertullien ne paraissent avoir connue, tandis qu'ils citent l'Épître de Jude [2]. Enfin Tertullien fait encore mention de l'Épître aux Hébreux, qu'il croyait avoir été écrite par Barnabas [3]; mais ni l'un ni l'autre de ces trois Pères ne parle de la deuxième Épître de Pierre, de celle de Jacques ni de la troisième de Jean, que l'on ne trouve pas portées non plus dans un canon du IIe siècle, dit-on, que Muratori a retrouvé dans la bibliothèque Ambroisienne de Milan, et qu'il attribuait, sans raison suffisante, à Caïus, prêtre de Rome au commencement du IIIe siècle [4].

On le voit, le canon du Nouveau Testament se forme. Non-seulement il se complète à mesure que les relations deviennent plus fréquentes entre les églises; mais son autorité s'accroît peu à peu, en attendant qu'il finisse par se placer dans la vénération des Chrétiens sur la même ligne que le canon de l'Ancien Testament. Cependant Origène, le docteur le plus savant peut-être et certainement celui qui avait le plus de sagacité critique parmi les Pères de l'Église, ne comptait encore au nombre des écrits canoniques de la Nouvelle Alliance que nos quatre Évangiles, les Actes, treize Épîtres de Paul, la première de Pierre, la première de Jean et l'Apocalypse, qu'il attribuait, sans hésiter, à l'apôtre Jean, opinion à laquelle son disciple Denys, évêque d'Alexandrie depuis 248, ne crut pas pouvoir se ranger [5]. Quant à l'Épître aux Hébreux,

[1] *Irénée*, Op. cit, lib. IV, c. 16, § 6, 7.

[2] *Tertullien*, De cultu feminarum, lib I., c. 3. — *Clément*, Pædag., lib. III, c. 8.

[3] *Tertullien*, De pudicitiâ, c. 20.

[4] *Muratori*, Antiquitates italicæ medii ævi, Mediol., 1738-42, 6 vol. in-fol., T. III, p. 854.

[5] *Eusèbe*, Hist. eccles., lib. VII, c. 25.

le célèbre catéchète alexandrin ne pensait pas qu'elle eût été écrite par saint Paul, bien qu'il y retrouvât ses idées [1]. Il doutait également de l'authenticité de l'Épître de Jacques [2], de la deuxième de Pierre [3], de celle de Jude [4] et des deux dernières de Jean [5]; et, en cela, il était d'accord avec l'évêque de Carthage, Cyprien († 252), qui, dans une lettre à Fortunat, mentionne tous les écrits du Nouveau Testament, à l'exception des Épîtres de Paul à Philémon, des cinq Épîtres susdites et de l'Épître aux Hébreux [6]. Celle-ci, qui était alors rejetée par la plupart des églises latines, comme n'étant pas apostolique, n'acquit en Occident une autorité canonique qu'à la fin du IVe siècle [7].

Origène divisait déjà les livres religieux des Chrétiens en trois classes : les authentiques (γνήσια), les apocryphes (νόθα) et les mélangés (μίκτα), selon leur degré d'authenticité [8]. L'historien Eusèbe († 340), dans le canon qu'il a dressé d'après la tradition ecclésiastique encore fort incertaine de son temps [9], conserva cette classification en y apportant quelques changements : il rangea sous le nom d'ὁμολογούμενα les livres d'une authenticité hors de doute; sous celui d'ἀντιλεγόμενα ou νόθα ceux qui étaient reçus plus ou moins généralement comme canoniques, et sous celui d'ἄτοπα ceux qui étaient reconnus unanimement comme apocryphes. La première classe comprend les quatre Évangiles, les Actes des Apôtres, les quatorze Épîtres

[1] *Eusèbe*, Op. cit., lib. VI, c. 25.
[2] *Origène*, Commentar. in Joan., t. XIX, c. 4.
[3] *Eusèbe*, loc. cit.
[4] *Origène*, Comment. in Matt., t. XVII, c. 30.
[5] *Eusèbe*, loc. cit.
[6] *Cyprien*, Opera, éd. Baluze, Paris, 1726, in-fol., p. 261.
[7] *Jérôme*, Catalogus scriptorum eccles., c. 59. — *Philastre*, De hæresibus, c. 89. — *Eusèbe*, Hist. eccles., lib. III, c. 3.
[8] *Origène*, Commentar. in Joannem, t. XIII, c. 17 et note.
[9] *Schmidt*, Ueber den Kanon des Eusebius, dans le Magazin de *Henke*, T. V, p. 451.

de Paul (bien que tous ne fussent pas encore d'accord sur l'authenticité de l'Épître aux Hébreux), la première Épître de Jean et la première de Pierre, auxquelles on peut ajouter l'Apocalypse, si on le trouve bon, dit Eusèbe. Dans la deuxième, subdivisée en deux catégories, rentrent l'Épître attribuée à Jacques, celle de Jude, la deuxième de Pierre, la deuxième et la troisième de Jean, puis les Actes de Paul, le Pasteur d'Hermas, l'Apocalypse de Pierre, l'Épître de Barnabas, les Constitutions Apostoliques et l'Évangile des Hébreux. Dans la troisième sont rejetés plusieurs écrits forgés par les hérétiques sous le nom des apôtres, comme les Évangiles de Pierre, de Thomas, de Matthieu, les Actes d'André et de Jean [1]. Ce canon n'avait rien d'officiel, c'était le travail d'un simple compilateur plutôt que l'œuvre d'un critique érudit; il ne peut donc avoir d'autorité pour nous qu'en tant qu'il nous offre le résultat auquel avaient conduit, dès le commencement du IVe siècle, l'union croissante des églises et le principe de la catholicité de plus en plus dominant dans la conscience chrétienne. Nous y voyons clairement l'uniformité tendre à s'établir peu à peu, les doutes qu'on avait conçus au sujet de certains livres disparaître successivement, et le catalogue des livres inspirés se rapprocher de la forme qu'il reçut plus tard. Nous le voyons encore mieux dans les décrets du concile sémiarien de Laodicée, qui se tint une vingtaine d'années après la mort d'Eusèbe. Ce concile provincial ordonna de ne recevoir dans l'Église que les livres canoniques, et donna la liste de ceux qui étaient dignes de ce titre, dans un canon un peu suspect, le soixantième [2]. Il admit vingt-deux livres de l'Ancien Testament,

[1] *Eusèbe*, Hist. eccles., lib. III, c. 3, 25, 31.
[2] *Mansi*, Concil., T. II, p. 574. — Cf. *L.-T. Spittler*, Kritische Untersuchung des sechzigsten Laodicenischen Kanons, Brême, 1777, in-8°.

comme les Juifs palestiniens, et rejeta, par conséquent, les livres grecs ajoutés par les alexandrins au canon, à l'exception toutefois de l'Épître de Jérémie et du Livre de Baruc, qu'il réunit aux Prophéties et aux Lamentations de Jérémie, comme ne formant qu'un tout. Quant au Nouveau Testament, il passa, d'un côté, sous silence l'Apocalypse, dont l'authenticité resta douteuse pour les Chrétiens orientaux jusqu'au VI[e] siècle, et il accepta, de l'autre, comme canoniques les antilégomènes de la première catégorie qu'Eusèbe distinguait encore avec soin des homologoumènes. Le canon laodicéen paraît avoir été reçu généralement dans les églises d'Asie, puisque Cyrille de Jérusalem († 386), Grégoire de Naziance († 390) et Grégoire de Nysse († après 394) s'accordent à rejeter l'Apocalypse [1]; mais il ne le fut pas en Égypte, car Athanase († 372) et l'auteur anonyme d'un *Tableau synoptique* que l'on trouve imprimé dans ses Œuvres et qui lui est faussement attribué, admettent cet écrit comme canonique. Bien plus, ces mêmes canons égyptiens font des livres apocryphes rejetés par le concile de Laodicée, une classe à part, celle des livres lus, ἀναγινωσκόμενα, qu'on mettait entre les mains des catéchumènes, et réservent exclusivement le nom d'apocryphes pour les écrits forgés par des hérétiques, tels que le Livre d'Hénoch et les Clémentines [2]. Nous ne croyons pas devoir nous arrêter à un canon inséré dans les Canons apostoliques [3], parce qu'il ne paraît pas avoir joui d'une grande autorité ; il suffit de le men-

[1] *Cyrille de Jérusalem,* Cateches. IV, c. 33-36; XV, c. 13, 16. — *Grégoire de Naziance,* Carmen XXXIII. — *Grégoire de Nysse,* Oratio in suam ordinationem, dans ses Opera, éd. Paris, 1638, in-fol., T. II, p. 44. — Cf. *Jérôme,* Epist. ad Dardanum, dans ses Opera, T. II, p. 608.

[2] *Athanase,* Epistola festalis, dans ses Opera, éd. Paris, 1698, 2 vol. in-fol., T. I, P. II, p. 962; — Συνόψις τῆς θείας γραφῆς, Ibid., T. II, p. 126.

[3] Canones Apostolici, art. 85, dans les Patrum Apostolicorum Opera, par *Cotelier,* éd. de J. Le Clerc, Amst., 1724, 2 vol. in-fol., T. I, p. 453.

tionner comme un monument de l'incertitude de la tradition et de l'inhabileté de la critique; mais nous ne devons pas négliger de rappeler ici que Didyme († 392) doutait encore de la canonicité de la deuxième Épître de Pierre [1] et que, dans le v[e] siècle, le savant Théodore de Mopsueste († 428) persistait à nier l'authenticité des Épîtres catholiques [2]. Un siècle plus tard, Cosmas Indicopleustes ne regardait déjà plus que comme incertaine l'origine apostolique de ces dernières [3], et, moins de trente ans après, vers 560, grâce à l'influence croissante du Pseudo-Denys l'Aréopagite [4], Léonce de Bysance n'hésita plus à les classer, ainsi que l'Apocalypse, au nombre des livres canoniques, sans accorder toutefois le même honneur aux livres grecs de l'Ancien Testament [5]. Dès lors, le canon du Nouveau Testament fut fixé pour des siècles dans l'Église grecque, qui continua à recommander la lecture des Apocryphes de l'Ancien Testament comme utile et édifiante, mais sans leur reconnaître une autorité canonique [6] avant le synode de 1672 [7].

Le canon se forma tout aussi lentement dans l'Église latine, il ne fut définitivement fixé que par le concile de Trente; cependant on remarque moins de divergence d'opinions parmi les docteurs d'Occident, à partir du IV[e] siècle,

[1] *Didyme*, Enarratio in II Epist. Petri, dans la Bibliotheca græco-latina vet. Patrum, de *Gallandi*, Venet., 1765-81, 14 vol. in-fol., T. VI, p. 294.

[2] *Léonce de Bysance*, De sectis, act. V-X. Contra Eutychianos et Nestorianos, dans la Biblioth. de *Gallandi*, T. XII, p. 686.

[3] *Cosmas Indicopleustes*, Topographia christiana, dans la Nova Collectio Patrum et Scriptorum græcorum, de *B. de Montfaucon*, Paris, 1706, 2 vol. in-fol., T. II, p. 292.

[4] *Denys l'Aréopagite*, De ecclesiasticâ hierarchiâ, contemplatio III, § 4.

[5] *Léonce de Bysance*, Op. cit., act. II.

[6] *Jean Damascène*, De fide orthodoxâ, lib. IV, c. 18.

[7] *Kimmel*, Libri symbolici Ecclesiæ orientalis, Ienæ, 1843, in-8°, p. 325, 467. — *Leo Allatius*, De libris Ecclesiæ græc., dans la Biblioth. græca de *Fabricius*, Hamb., 1708-28, 14 vol. in-4°, T. V, p. 36.

que parmi les docteurs grecs. Cette espèce d'uniformité fut établie par le synode d'Hippone, qui s'assembla en 393 et dont les décrets furent confirmés par le synode de Carthage tenu en 397 sous l'influence d'Augustin. Le catalogue des écrits canoniques dressé par ces synodes comprend, outre les vingt-deux livres du canon palestinien, le livre du Siracide, la Sagesse de Salomon, Tobie, Judith, Esther et deux livres des Maccabées[1], qui y furent admis, pour la première fois, parce que, nous dit Augustin[2], les uns contiennent des prophéties accomplies en Jésus-Christ, et les autres, l'histoire merveilleuse de quelques martyrs. Ce canon, qui est conforme au nôtre pour les livres du Nouveau Testament, ne s'accorde guère avec ceux que nous ont laissés Rufin († 410) et Jérôme, deux écrivains contemporains de l'évêque d'Hippone, mais plus versés que lui dans la littérature biblique, avantage qu'ils devaient à un séjour prolongé en Orient. Le premier rejette absolument, comme n'étant point inspirés, les livres grecs de l'Ancien Testament[3]. Le second les exclut également du canon et les classe parmi les livres ecclésiastiques qu'on lisait dans les églises pour l'édification du peuple ; il leur refuse d'ailleurs toute autorité dogmatique[4], ainsi qu'à l'Apocalypse[5]. Peut-être même qu'en lisant attentivement la volumineuse collection de ses œuvres, on y remarquerait des doutes exprimés plus ou moins clairement sur l'authenticité d'autres écrits du Nouveau Testament[6]. Mais si le canon du synode

[1] *Mansi*, Concil., T. III, p. 891, 924.

[2] *Augustin*, De doctrinâ christianâ, lib. II, c. 8; — De civitate Dei, lib. XVII, c. 20, § 1; XVIII, c. 36.

[3] *Rufin*, Expositio in Symbol. Apostolorum, c. 37.

[4] *Jérôme*, Epistola II ad Paulinum, dans ses Opera, T. IV. P. II, p. 571; — Præfatio de omnibus libris V. T., Ibid. T. I, p. 318.

[5] *Jérôme*, Breviarium in Psalterium, Ps. CXLIX, dans ses Opera, T. II, p. 511.

[6] Voir, entre autres, son Catalogus scriptorum ecclesiasticorum, c. 5.

d'Hippone diffère, à plusieurs égards, de ceux que nous ont laissés ces deux docteurs de l'Église, il s'accorde fort bien avec les catalogues attribués aux papes Innocent [1] et Gélase [2], qui gouvernèrent l'église de Rome, le premier de 402 à 417, le second de 492 à 496. Ces deux derniers canons furent reçus dans tout l'Occident sans que personne s'avisât de soupçonner une fraude, et certainement Grégoire le Grand († 604) les tenait aussi pour l'œuvre de ses prédécesseurs, ce qui ne l'empêcha pas de les contredire en classant, comme saint Jérôme, le premier livre des Maccabées parmi les écrits non canoniques et propres seulement à l'édification [3]. Dans le VIII[e] siècle, les évêques franks ne s'arrêtèrent pas non plus devant la prétendue infaillibilité du siége de Rome : au synode d'Aix-la-Chapelle, en 789, ils sanctionnèrent le canon de Laodicée, c'est-à-dire qu'ils rejetèrent comme apocryphes non-seulement les livres grecs de l'Ancien Testament, mais l'Apocalypse [4]. Il serait même possible qu'à cette date, tous les doutes ne fussent point encore dissipés non plus touchant l'Épître aux Hébreux, puisque Isidore d'Espagne, qui mourut en 636, nous apprend que, de son temps, beaucoup persistaient à croire que saint Paul n'en est pas l'auteur [5] ; mais les divergences d'opinions, s'il en existait, ne tardèrent pas à disparaître dans les ténèbres qui envahissaient l'Occident.

Les Scolastiques, absorbés par leurs subtilités dialectiques, restèrent trop étrangers à la critique et à l'histoire pour abor-

[1] *Mansi*, Concil., T. III, p. 1040.
[2] *Ibid.*, T. VIII, p. 146.
[3] *Grégoire le Grand*, Moralia in Jobum, lib. XIX, c. 13 : Non inordinatè agimus, si ex libris non canonicis, sed tamen ad ædificationem Ecclesiæ editis, testimonium proferamus.
[4] *Baluze*, Capitularia regum Francorum, Paris., 1677, 2 vol. in-fol., T. I, p. 221.
[5] *Isidore*, De officiis ecclesiasticis, lib. I, c. 11.

der la question, capitale pourtant, du canon des Livres saints; ils n'y songèrent même pas, à l'exception de quelques-uns plus particulièrement occupés d'études bibliques, comme Hugues de Saint-Victor († 1141), Hugues de Saint-Cher († 1263), Nicolas de Lyra († 1340) et le cardinal Cajétan († 1534), qui se permirent d'émettre des doutes timides sur l'authenticité des livres grecs de l'Ancien Testament et de l'Épître de Jacques, en ayant grand soin de se couvrir du nom de saint Jérôme [1]. Érasme lui-même († 1536) n'osa exprimer ses opinions un peu hardies, il est vrai, pour le temps, sur le canon biblique, qu'en protestant qu'il ne doutait nullement de l'autorité de tel ou tel livre, que ses doutes ne s'étendaient qu'à son auteur [2]. Ce respect vrai ou simulé de l'autorité de l'Église disparut avec la Réforme. Les Réformateurs s'accordaient à proclamer que l'Écriture sainte est la seule base de la foi; mais ils différaient de sentiment sur le caractère de la canonicité. Tandis que l'Église luthérienne et l'Église anglicane le plaçaient dans la tradition, ou, pour parler plus exactement, dans la *fides humana*, expression sous laquelle on comprend non-seulement le témoignage historique de l'Église, mais les arguments apologétiques ordinaires [3], l'Église réformée le trouvait dans le témoignage intérieur du Saint-Esprit [4], c'est-à-dire dans l'impression immédiate que la Bible produit, comme livre divin, sur la conscience de ceux qui la

[1] *Hugues de Saint-Victor,* Elucidarium de S. Scripturâ, c. 6. — *Hugues de Saint-Cher,* Postillæ in Jos. præfat., dans ses Postillæ, Lyon, 1669, 8 vol. in-fol. — *Nicolas de Lyra,* Postillæ perpetuæ in Bibliâ, Lyon, 1596, 5 vol. in-fol. — *Cajétan,* Præmium in Epist. Jacobi, dans ses Epistolæ Paulli et aliorum Apost., Lyon, 1556, in-8°.

[2] *Érasme,* Supput. errorum Beddæ, propositio XLV.

[3] Conf. anglic., art. 6 et 7.

[4] Conf. gallic., art. 4. — *Calvin,* Instit. christ., lib. I, c. 7.

lisent. L'opinion calviniste — critiquée par les Sociniens et les Arminiens [1] qui ne voyaient qu'un cercle vicieux dans un raisonnement tendant à prouver la divinité de l'Écriture par la divinité d'un témoignage qui présuppose cette divinité des Livres saints — finit par prévaloir dans l'Église luthérienne elle-même [2] ; cependant, dès le siècle suivant, la tradition y reprit son empire absolu, et elle abusa d'une autorité usurpée à tel point que son despotisme provoqua une réaction de la part de la critique historique, qui a fini par ébranler jusque dans ses fondements la vieille orthodoxie.

Au reste, dès l'origine de la Réforme, on aperçoit une certaine indépendance d'esprit dans les jugements portés par Luther et Calvin eux-mêmes sur l'authenticité de quelques livres de la Bible. Le réformateur saxon non-seulement rejetait du canon les Apocryphes de l'Ancien Testament, comme le faisaient aussi toutes les sectes séparées de Rome, mais il parlait en termes fort peu respectueux de l'Épître de saint Jacques, épître de paille, selon lui, et indigne d'un apôtre [3] ; il attribuait à Apollos l'Épître aux Hébreux; en un mot, nous l'avons déjà dit, en dehors de ses luttes dogmatiques, il ne s'asservissait nullement aux idées reçues sur le canon biblique, et il a sans aucun doute encouragé par son exemple les théologiens de son temps qui ont osé soumettre à une critique encore novice les Épîtres de Jacques et de Jude et même l'Apocalypse [4]. Carlstadt († 1541) déjà doutait que le Penta-

[1] *Socin*, De auctoritate S. Scripturæ, c. 5. — *Episcopius*, Instit. theol., lib. IV, c. 1, § 5. — *Limborch*, Theol. christ., lib. I, c. 4, § 17.

[2] *Calov*, Criticus sacer biblicus, Vitenb., 1673, in-4°, p. 66.

[3] *Luther*, Werke, éd. de Walch, Halle, 1737-53, 24 vol. in-4°, T. XII, p. 1996; XIV, p. 105, 148.

[4] *Hunnius*, Disputationes theologicæ, p. 120 et suiv., dans le tome V de ses Opp. lat., Vitenb., 1607-9, 5 vol. in-fol.

teuque fût l'œuvre de Moïse [1]. Calvin, de son côté, refusait d'accepter comme authentique la deuxième Épître de Pierre [2], et il déclarait franchement qu'il lui était impossible de reconnaître Paul dans l'auteur de l'Épître aux Hébreux [3]. Grotius, plus tard, contesta le droit de la deuxième et de la troisième Épître de Jean, ainsi que de l'Épître de Jude, à figurer dans le canon [4]; mais ces essais de critique biblique restèrent isolés jusqu'à Semler, qui le premier osa réclamer hautement le droit de soumettre le canon lui-même au libre examen de la science, et qui fraya ainsi la route au rationalisme [5]. On ne s'attend pas sans doute à ce que nous exposions en détail les travaux de tous ses disciples et de tous ses émules, nous serions entraîné beaucoup au delà des bornes d'un manuel; il suffira de rappeler les résultats obtenus jusqu'ici par la critique qui, après s'être jetée dans des écarts étonnants, est rentrée, depuis quelques années, dans les voies d'une saine érudition et du bon sens. De Wette rejette sans hésitation la deuxième Épître de Pierre, sur l'authenticité de laquelle Olshausen lui-même reste indécis [6]; il ne semble pas bien convaincu de l'authenticité des Épîtres pastorales de saint Paul, et ne croit pas que cet apôtre ait écrit l'Épître aux Hébreux; enfin il ne peut admettre que l'Apocalypse et le quatrième Évangile soient du même auteur [7], opinion partagée

[1] *Carlstadt*, De canonicis Scripturis, Vitenb., 1520, in-4°.

[2] *Calvin*, Commentar. in omnes Epistolas, etc., dans ses Opera, Amst., 1667-71, 9 vol. in-fol., T. VII, P. II, p. 34.

[3] *Ibid.*, T. VII, p. 516 : Ego ut Paulum agnoscam auctorem, adduci nequeo.

[4] *Grotius*, Annotationes in Epist. Joh. et Judæ, dans ses Opera theolog., Amst., 1679, 3 vol. in-fol., T. III, p. 1147-1151.

[5] *Semler*, Von freiern Untersuchung des Kanons, Halle, 1771-75, 4 vol. in-8°.

[6] *Olshausen*, De integritate et authentiâ posterioris Petri Epistolæ, Regiom., 1822-23, 2 vol. in-8°.

[7] *De Wette*, Lehrbuch der hist.-krit. Einleitung in die kanon. Bücher des N. T., Bâle, 1834, in-8°.

par Hilgenfeld [1], Schwegler [2] et par d'autres critiques qui nient résolument l'authenticité de l'Évangile. Baur († 1860), le savant professeur de Tübingue, a présenté sous un jour tout nouveau le développement du christianisme primitif et de sa littérature. Sans doute sa critique s'est montrée quelquefois vétilleuse et sévère à l'excès dans l'examen des titres que peuvent avoir la plupart des livres de la Nouvelle Alliance à figurer parmi les écrits apostoliques; mais il a rendu un éminent service à l'histoire du canon, en établissant le premier ce principe fécond et vrai que l'âge d'un livre doit se juger d'après les doctrines qui y sont professées, et non d'après les données de la tradition, et en faisant ainsi descendre cette dernière du rôle de juge à celui de simple témoin, le seul qui lui appartienne en réalité. A ce service essentiel, il en a ajouté un autre : il a forcé par son hypercritique, si l'on veut qualifier ainsi ses travaux, les supranaturalistes eux-mêmes, Tholuck, entre autres [3], à abandonner la vieille théorie d'une influence surnaturelle du Saint-Esprit dans la formation et la fixation du canon. Mais, d'un autre côté, en reculant jusqu'au IIe siècle la composition de la plupart des livres du Nouveau Testament, et en réduisant ceux dont l'authenticité est inattaquable à quatre Épîtres de saint Paul (celles aux Romains, aux Corinthiens et aux Galates), à l'Apocalypse et à une partie de l'Évangile selon saint Matthieu [4], il est peut-être allé trop loin. Telle n'est pourtant pas l'opinion du docteur Karl Hase [5], qui résume ainsi les résultats des travaux

[1] *Hilgenfeld*, Das Evangelium und die Briefe Johannis, Halle, 1849, in-8°.

[2] *Schwegler*, Der Montanismus und die christliche Kirche, Tüb., 1841, in-8°, p. 183; — Das nachapostolische Zeitalter, Tüb., 1846, 2 vol. in-8°, T. II, p. 346 et suiv.

[3] *Tholuck*, Commentar zum Briefe an die Hebräer, Hamb., 1836, in-8°, p. 82.

[4] *Baur*, Kritische Untersuchungen über die kanonischen Evangelien, Tüb., 1847, in-8°; — Paulus, der Apostel Jesu Christi, Stuttg., 1845, in-8°.

[5] *Hase*, Evangelische Dogmatik, Leipz., 1850, in-8°, p. 47.

de la critique moderne : le Pentateuque est un monument du temps des Rois, où se trouvent intercalées des légendes populaires qui remontent probablement au temps de Moïse et même au delà; le livre d'Ésaïe, depuis le quarantième chapitre, est l'œuvre d'un prophète inconnu qui vécut dans les derniers temps de l'exil ; celui de Daniel date du règne d'Antiochus Épiphanes ; la Sapience est une production du judaïsme alexandrin ; les trois Évangiles synoptiques sont un écho du siècle apostolique ; les trois Épîtres pastorales de Paul, comme les Épîtres aux Colossiens et aux Éphésiens, ne présentent un témoignage certain de la doctrine paulinienne qu'autant que ce témoignage se trouve confirmé par celui d'Épîtres plus authentiques ; l'Épître aux Hébreux et les Épîtres catholiques, à l'exception de la deuxième de Pierre qui est d'un âge postérieur, nous offrent les croyances de quelques-unes des églises apostoliques. Un autre professeur de théologie, M. Reuss, de Strasbourg, conteste la valeur des arguments de l'école de Tübingue ; tout ce qu'il accorde, c'est que la deuxième Épître de Pierre n'est pas canonique, que l'Épître aux Hébreux n'est pas de Paul ni l'Apocalypse de la même main que l'Évangile selon saint Jean, enfin que nous n'avons pas dans leur forme primitive les Évangiles où il remarque des additions et des changements [1]. Dans un ouvrage tout récemment publié, M. Gaussen, fidèle à la plus sévère orthodoxie, n'accepte aucun de ces faits comme prouvés ; pour lui, toutes les objections critiques sont des hypothèses fantastiques, des négations hardies. Il affirme que les homologoumènes étaient non-seulement composés, mais recueillis avant la mort de saint Jean, c'est-à-dire dans le premier siècle de notre ère ; il avoue que

[1] *Reuss*, Die Geschichte der heiligen Schriften, etc.

ce qu'il appelle le second canon, ou l'Épître de Jacques, la deuxième de Pierre, celle de Jude et les deux dernières de Jean, n'a été généralement reçu que plus tard dans les églises, et il soutient que si l'Épître aux Hébreux et l'Apocalypse ont été longtemps l'objet de préventions dogmatiques, elles ne l'ont jamais été d'objections historiques [1].

L'important problème qui agite si vivement les églises protestantes et qui les agitera encore longtemps, n'émeut en aucune façon l'Église catholique ; elle le regarde comme résolu depuis le concile de Trente [2], qui, en s'appuyant sur la tradition, n'exclut du canon que la prière de Manassé, le deuxième et le troisième livre d'Esdras, le troisième et le quatrième des Maccabées ; proclama l'authenticité de tous les autres livres regardés par les Protestants comme apocryphes, et attribua à la Vulgate latine une autorité égale à celle des textes originaux. Ce décret ne passa pas sans opposition [3]; cependant il fut adopté, et son adoption ferma aux théologiens catholiques la route que leur avaient ouverte Nicolas de Lyra et Cajétan.

§ 9.

Définition et importance de l'histoire des dogmes.

C'est en se fondant, d'un côté, sur la tradition orale, de l'autre, sur l'Écriture, que les docteurs de l'Église, par un travail graduel, mais incessant, et en opposition avec les opinions professées par les hérétiques, ont développé les

[1] *Gaussen*, Le canon des Saintes Écritures, etc.
[2] Concil. Trident., Sess. IV.
[3] *Sarpi*, Histoire du concile de Trente, Bâle, 1733, 2 vol. in-4°, T. I, p. 271.

doctrines religieuses du christianisme orthodoxe. L'histoire de ce développement, depuis l'origine de l'Église jusqu'à nos jours, s'appelle l'histoire des dogmes. Cette branche de la théologie est une science toute moderne. Avant la Réforme, on n'admettait même pas la possiblité que le dogme chrétien eût varié dans le cours des siècles. Au VIe siècle, le monophysite Étienne Gobar avait eu, il est vrai, l'idée de recueillir les variations des Pères sur certaines doctrines, dans l'intention évidente de prouver historiquement qu'ils n'avaient point été aussi parfaitement d'accord que le prétendait l'Église catholique [1], mais il n'avait pas trouvé d'imitateurs jusqu'à Abélard, qui s'était proposé le même but dans son fameux *Sic et non*, et leurs travaux n'avaient exercé aucune influence notable. Cependant, comme l'a dit judicieusement M. Matter dans son Histoire du gnosticisme, « plus on sent pour le christianisme un attachement de conviction, plus aussi l'on doit attacher de prix à la pureté de ses doctrines, et suivre avec une jalouse curiosité les développements qu'il a dus aux cours des siècles, et la lutte qu'il a soutenue contre des enseignements opposés aux siens. » Il semble donc que l'étude de l'histoire des dogmes aurait dû offrir un puissant attrait aux théologiens protestants, qui prétendaient ramener le christianisme à sa pureté primitive en le débarrassant de tous les abus que le temps y avait introduits. Ils s'en occupèrent, en effet, mais seulement au point de vue de la polémique ; les savants ouvrages de Daniel Chamier († 1621) et de J. Forbes († 1648) passent pour les productions les plus remarquables en ce genre [2]. Jusqu'au milieu

[1] *Photius*, Biblioth., cod. 232.

[2] *Chamier*, Panstratia catholica, Gen., 1626, 4 vol. in-fol. — *Forbes*, Instructiones historico-theologicæ de doctrinâ christianâ, Amst., 1645, in-fol. — On peut citer

du siècle dernier, l'histoire des dogmes ne forma donc pas une science spéciale, indépendante; elle resta confondue avec l'histoire ecclésiastique et la dogmatique. Ce fut J.-A. Ernesti († 1781) et C.-W.-F. Walch († 1784) qui firent sentir la nécessité de l'en séparer, le premier dans ses *Prolusiones de theologiæ historicæ et dogmaticæ conjungendæ necessitate*, Lips., 1759, in-4°, le second dans ses *Gedanken von der Geschichte der Glaubenslehren*, 2e édit., Gött., 1764, in-8°. J.-S. Semler († 1771) mit la main à l'œuvre dans son *Historische Einleitung zur Glaubenslehre*, placée en tête de son édition de la Dogmatique de Baumgarten (Halle, 1759-60, 3 vol. in-4°) et des Recherches sur les controverses théologiques du même écrivain (Halle, 1762-64, 3 vol. in-4°). Posant en principe que la connaissance humaine est susceptible d'un développement indéfini, que chaque siècle a son cercle d'idées propres, son atmosphère intellectuelle, pourrions-nous dire, il rassembla de précieux matériaux pour une semblable histoire dans un esprit indépendant de tout système ecclésiastique, et fit voir que, bien loin d'avoir été fixées dès les premiers siècles, les doctrines chrétiennes se sont modifiées, altérées tant pour le fond que pour la forme. L'Introduction de Semler a tous les défauts d'un premier essai, son principal mérite est d'avoir frayé la voie. C.-F. Rösler marcha sur ses traces dans son *Lehrbegriff der christlichen Kirche in den drei ersten Iahrhunderten*, Frankf., 1775, in-8°. Il fut suivi par S.-G. Lange († 1823), qui laissa une *Ausführliche Geschichte der Dogmen*, Leipz., 1796, in-8°, dont la première partie seule a été publiée, et par W. Münscher († 1814), auteur d'un excellent manuel, *Handbuch der christ-*

aussi quelques monographies de *Blondel*, *Daillé*, etc. Voy. ces noms dans la France protestante.

lichen Dogmengeschichte, Marb., 1797-98, 2 vol. in-8° ; vol. III, 1802; vol. IV, 1809; 3e édit., 1817-18, 4 vol. in-8°, qui malheureusement s'arrête à l'année 604 de notre ère, et que J.-C.-F. Wundemann a en quelque sorte développé dans sa *Geschichte der christlichen Glaubenslehren von Zeitalter des Athanasius bis Gregor den Grossen*, Leipz., 1798-99, 2 parties in-8°. Le manuel de L.-W. Wittich, intitulé : *Handbuch der Kirchen-und Dogmengeschichte in alphabetischer Ordnung entworfen*, Erfurt, 1801, in-4°, 1re partie, a fort peu enrichi la science historique; celui du danois Fr. Münter († 1830), *Handbog i den ældste christelige Kirkes Dogme historie*, Copenh., 1801, in-8°, n'embrasse non plus qu'une partie de l'histoire des dogmes, mais les *Commentarii historici decretorum religionis christianæ*, Leipz., 1801, in-8°, par Ch.-D. Beck († 1832) ne présentent plus de lacune considérable, du moins au point de vue de la littérature. La première histoire, ou plutôt le premier manuel complet qui ait été mis au jour, est celui de J.-C.-W. Augusti; il a paru pour la première fois à Leipzig, en 1805, sous ce titre : *Lebrbuch der christlichen Dogmengeschichte*, et a été réimprimé pour la quatrième fois en 1835, in-8°. Depuis le commencement de ce siècle, les histoires des dogmes se sont fort multipliées en Allemagne, où l'on apprécie de plus en plus leur importance. Le même W. Münscher que nous avons déjà cité, a publié *Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte*, Marb., 1812; 2e édit. augm., Marb., 1819, in-8°; 3e édit., augm. et continuée jusqu'à ces derniers temps par Daniel von Cœlln, Hupfeld et Neudecker, Cassel, 1832-38, 3 vol. in-8°, un des abrégés de l'histoire des dogmes les plus remarquables que nous connaissions, tant pour l'impartialité des recherches et la clarté du style, que pour l'abondance des matériaux recueillis et l'exacte indication des sources. Veit Engelhardt a

mis au jour le *Handbuch der Dogmengeschichte*, Erlang., 1822-23, 2 vol. in-8°, laissé par L. Bertholdt († 1822). F.-A. Ruperti a fait imprimer, à l'usage surtout des étudiants en théologie, *Geschichte der Dogmen*, Berl., 1831, in-8°, et L.-F.-O. Baumgarten-Crusius († 1843), *Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte*, Iena, 1831-32, 2 vol. in-8°. Vinrent ensuite, dans l'ordre des dates, C.-G.-H. Lentz avec sa *Geschichte der christlichen Dogmen in pragmatischer Entwicklung*, Helmst., 1834-35, 2 vol. in-8°; J.-G.-V. Engelhardt, auteur d'une *Dogmengeschichte*, Neust., 1839, 2 vol. in-8°, conçue au point de vue de l'orthodoxie luthérienne et estimée bien au-dessus de sa valeur réelle; puis F.-K. Meier, qui a publié *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Giessen, 1840, in-8°. Hase a édité le second volume du *Compendium der christlichen Dogmengeschichte*, Leipz., 1840-46, 2 vol. in-8°, par Baumgarten-Crusius, à qui la mort n'avait pas permis d'y mettre la dernière main. Déjà F.-Ch. Baur avait publié son *Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte*, Stuttg., 1847, in-8°, dont il a été donné tout récemment une nouvelle édition augmentée, Tüb., 1858 in-8°. Un peu plus tard, K. Beck mit au jour son *Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte*, Weimar, 1848, in-8°, et P. Marheineke, sa *Christliche Dogmengeschichte*, Berlin, 1849, in-8°, écrite en forme d'apologie et faisant le quatrième volume de ses leçons de théologie. Nous ne connaissons que de nom *Die christliche Dogmengeschichte nach ihrem organischen Entwicklungsgange*, Erl., 1853; 2e édit., 1856., in-8°, par L. Noack; mais nous avons lu avec fruit, en regrettant qu'elle soit restée inachevée, une *Dogmengeschichte*, Bonn, 1855, in-8°, par J.-C.-L. Gieseler, que Redepenning a publiée, après la mort de l'auteur, comme supplément à l'Histoire ecclésiastique du savant professeur de Bonn. Le

célèbre A. Neander († 1850) a aussi appliqué ses talents éminents à cette branche de la science théologique. Il a laissé une *Christliche Dogmengeschichte,* malheureusement incomplète, dont l'impression a été soignée par Jacobi, Berlin, 1857, 2 parties, in-8°. Enfin, la même année, le docteur Hagenbach, professeur de théologie à Bâle, fit paraître, sous le titre de *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Leipz., 1857, in-8°, une quatrième édition refondue et augmentée d'un livre qui avait été imprimé pour la première fois en deux volumes à Leipzig, 1840-41.

A cette riche littérature, la France protestante n'a absolument rien à opposer jusqu'à présent, ce qui est d'autant plus honteux pour les descendants des Amyraut, des Daillé, des Cappel, qu'au XVII[e] siècle, elle a tenu, sans contredit, le sceptre de la théologie dans l'Église réformée, et que, depuis trente ans qu'elle jouit d'une sécurité à peu près complète, elle use son énergie dans de misérables querelles de parti ou s'épuise à agiter des questions de critique historique depuis longtemps résolues par la savante Allemagne, au lieu de travailler dans une concorde fraternelle à regagner le temps que deux siècles de persécutions lui ont fait perdre. L'Église catholique elle-même, malgré le poids écrasant de sa hiérarchie, est moins pauvre. Elle peut montrer avec quelque orgueil l'ouvrage de H. Klee († 1840), *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Mayence, 1837-38, 2 vol. in-8°; trad. en franç. par l'abbé Mabire, Paris, 1848, 2 vol. in-8°, et même, si l'on veut remonter plus haut, celui du jésuite Denys Petau († 1652), *Opus de theologicis dogmatibus,* Anvers [Amst.], 1700, 6 vol. in-fol.; nouv. édit. par Passaglia et Schrader, T. I, Romæ, 1857, in-fol., volumineux recueil de passages tirés des Pères et des Scolastiques sur les doctrines

de Dieu, de la Trinité, des anges, sur la création du monde et les opinions pélagiennes, sur la hiérarchie, l'ordre, la pénitence et l'incarnation du Christ. Ce dernier ouvrage, composé au point de vue exclusif du catholicisme, n'offre ni beaucoup d'ordre, ni beaucoup de sagacité critique, il ne présente pas le développement génétique des dogmes, et, de plus, il n'a jamais été achevé ; cependant, à cause de l'abondance des matériaux accumulés par l'auteur, il a son utilité pour l'histoire des dogmes, dont il est un des premiers essais. Celui de l'oratorien L. Thomassin († 1695), intitulé *Dogmata theologica*, Paris., 1680-89, 3 vol. in-fol., ne saurait lui être comparé sous aucun rapport. A vrai dire, ce ne sont pas là de véritables histoires des dogmes ; car l'Église catholique n'admet pas que le dogme ait pu varier : elle reconnaît un certain développement formel, un certain progrès dans les doctrines, mais pas de changement essentiel, pas de perfectionnement dans le dogme une fois fixé par l'autorité ecclésiastique, et surtout pas de mélange possible d'erreurs humaines, le Saint-Esprit lui-même ayant parlé par la bouche des conducteurs spirituels de l'Église. Si on lui objecte, par exemple, la contradiction manifeste du synode d'Antioche qui condamna Paul de Samosate, avec celui de Nicée au sujet de la doctrine de l'homoousie (*Voy.* § 31), elle répond avec Athanase [1] qu'il ne faut pas prendre à la lettre leurs décisions, mais considérer uniquement le but qu'ils avaient en vue, et qu'on trouvera alors que les deux synodes ont été parfaitement d'accord. Il est certain qu'une semblable méthode peut aisément faire disparaître toutes les différences d'opinions qui ont existé entre les docteurs de l'Église ; mais il est certain

[1] *Athanase*, De synod. Arimini et Seleuciæ, c. 45.

aussi qu'avec une pareille doctrine, une histoire des dogmes est impossible. L'abbé Ginoulhac l'a démontré, sans le vouloir, dans son *Histoire du dogme catholique pendant les trois premiers siècles de l'Église,* Paris, 1852, 2 vol. in-8°. En posant en principe que la doctrine de l'Église catholique, parfaite dès son origine, est demeurée substantiellement la même, il a nécessairement circonscrit ses recherches dans un cercle trop étroit et s'est placé à un point de vue qui ne lui permettait ni impartialité ni indépendance; aussi définit-il l'histoire du dogme l'histoire de la foi ou de la doctrine dogmatique de l'Église romaine. Son livre a donc une couleur polémique plutôt qu'historique; il ne traite d'ailleurs que du dogme de la Trinité.

§ 10.

Sources de l'histoire des dogmes.

Les sources de l'histoire des dogmes se divisent en trois classes :

1° Les actes officiels rédigés par les différentes sectes religieuses, tels que symboles, règles de foi, canons des conciles, édits des empereurs, ordonnances des rois, bulles et brefs des papes, apologies, liturgies, hymnes religieuses. On peut y joindre les anciens monuments, tels que inscriptions, pierres gravées, médailles.

2° Les écrits particuliers, tant des hérétiques que des orthodoxes, toutes réserves faites des droits d'une critique éclairée, parce que les fraudes pieuses ont été en usage dans tous les temps et dans tous les partis.

3° Les ouvrages des historiens contemporains ou presque contemporains des événements qu'ils racontent [1].

§ 11.

Méthode.

L'histoire des dogmes peut se traiter de deux manières : ou bien on adoptera l'ordre des matières et on racontera les variations que chaque dogme a subies dans le cours des siècles ; ou bien on préférera l'ordre chronologique et on suivra la pensée chrétienne dans ses évolutions à travers les âges, on présentera, autant que les matériaux dont on dispose le permettront, les rapports de causalité qui lient les faits entre eux, on montrera quelles doctrines ont exercé surtout la sagacité des théologiens à telle époque de l'histoire. La première méthode conduira à une histoire spéciale, la seconde à une histoire générale des dogmes. L'une et l'autre ont leurs avantages et leurs inconvénients. La première concentre l'attention du lecteur sur un seul objet, et, en la fixant ainsi sur une seule doctrine, elle lui permet d'en suivre sans peine les modifications successives. Mais, d'un autre côté, elle ne lui donne pas une idée claire et nette de la genèse des différents dogmes, elle ne les lui montre pas agissant et réagissant incessamment les uns sur les autres, comme cela a eu lieu en réalité, et elle sépare de la sorte des choses qui devraient être réunies. Il est, en outre, certains faits qui ont influé sur la dogmatique en général et non sur un dogme particulier, en

[1] Voir les NOTES à la fin du vol., note D.

sorte qu'elle se voit forcée ou de ne pas tenir compte de cette influence ou de tomber dans des répétitions nombreuses. Enfin l'ordre des matières ne met pas dans un jour suffisant les systèmes dogmatiques qui ont régné à telle ou telle époque, et c'est là un de ses plus graves défauts. La seconde méthode n'offre aucun de ces inconvénients ; mais elle en a d'autres, dont le principal est que le même dogme ayant soulevé des controverses à des intervalles quelquefois de plusieurs siècles, l'histoire de ces disputes théologiques se trouve scindée et ne présente pas un tout harmonique. Pour éviter les conséquences fâcheuses de l'une et l'autre méthode, nous ne voyons d'autre parti à prendre que de les adopter toutes les deux, à l'exemple de Baumgarten-Crusius, c'est-à-dire que nous traiterons d'abord de l'histoire générale des dogmes, en la divisant en périodes assez longues pour que chacune présente une certaine unité dans les tendances et les évolutions de l'esprit dogmatique ; puis nous reprendrons chaque dogme particulier, en entrant dans tous les développements qui constituent son histoire, et en évitant, autant que possible, d'ennuyeuses redites.

§ 12.

Division de l'histoire des dogmes.

Il nous semble que l'histoire des dogmes peut se diviser d'une manière aussi simple que naturelle en quatre périodes, déterminées par les diverses influences sous lesquelles se sont opérés les développements de la pensée chrétienne.

Ire Période. *Depuis Jésus-Christ jusqu'au concile de Nicée.* Période de la libre spéculation. Jésus fonde sa doctrine sur

le judaïsme, qu'il spiritualise. Ses apôtres la répandent dans le monde romain [1] et développent, chacun selon son individualité, les germes féconds des enseignements oraux de leur Maître, soit par la prédication, soit par des écrits. Leurs successeurs immédiats se contentent de défendre le christianisme contre les attaques de ses ennemis, sans se livrer à des recherches philosophiques. Point de canon obligatoire, point d'unité de croyances, pas même identité de traditions; au contraire, lutte ouverte entre l'élément judéo-chrétien et l'élément paulinien. Dans le IIe siècle, la philosophie fait irruption dans la religion et provoque une fermentation générale. De là, des hérésies auxquelles on oppose des formules dogmatiques plus précises. Une union plus étroite s'établit entre les églises, le canon de la Bible commence à se former, la liberté d'enseignement est de plus en plus restreinte, et de la fusion des partis les moins exaltés naît l'Église catholique [2] en opposition avec les partis extrêmes. Les docteurs de l'Église continuent pourtant à se livrer, comme les hérétiques, à de hardies spéculations sur quelques dogmes particuliers, sans que l'autorité ecclésiastique songe à établir un symbole uniforme.

IIe Période. *Depuis le concile de Nicée jusqu'à la séparation violente des deux Églises d'Orient et d'Occident.* Développement du dogme chrétien par l'épiscopat sous l'autorité despotique des empereurs. Les controverses succèdent aux controverses. Les conciles s'arrogent le pouvoir de prescrire des articles de foi en s'appuyant sur la tradition plus encore que sur l'Écri-

[1] Ἡ οἰκουμένη, proprement la terre habitée, d'où l'on a formé le mot d'œcuménique.

[2] Καθολική, générale, universelle, ainsi nommée parce qu'elle était la plus nombreuse et la plus répandue dans l'empire romain.

ture. L'esprit de recherches est circonscrit dans des limites de plus en plus étroites; le côté pratique de la religion est négligé ; l'ignorance et sa compagne inséparable, la superstition, se répandent rapidement dans l'Occident à la suite des invasions des Barbares. La tradition acquiert une autorité presque souveraine ; si de nouvelles doctrines se produisent, elles sont jugées non d'après le code évangélique, mais d'après les décisions des conciles antérieurs et des Pères, que l'on s'habitue à placer à côté et même au-dessus des Livres saints. En Orient, la théologie se perd dans d'arides spéculations ; elle épuise dans des subtilités sa puissance productrice, et le développement dogmatique s'arrête entièrement.

III[e] PÉRIODE. *Depuis le schisme d'Orient jusqu'à la Réformation.* Développement du dogme chrétien par la hiérarchie. Le sceptre de la dogmatique passe de l'Église dans l'École. L'esprit de recherches se réveille. La philosophie d'Aristote supplante celle de Platon, et ses disciples, les Scolastiques, l'appliquent à la dogmatique, qu'ils systématisent à l'exemple de Jean Damascène. La grande question des rapports entre la foi et la science se pose dans toute son importance. Les Scolastiques bâtissent des systèmes d'une métaphysique transcendante, qui prouvent la subtilité de leur esprit, en même temps que leur mauvais goût et leur ignorance de la philologie, mais qui ont au moins rendu le service de faire descendre le dogme des hauteurs où il se tenait, dans le domaine de la réalité concrète. Le scolasticisme, déjà battu en brèche par le mysticisme, s'écroule rapidement sous les coups des écrivains de la Renaissance. Quelques libres penseurs font entendre une voix timide qui est promptement étouffée.

IV[e] PÉRIODE. *Depuis la Réformation jusqu'à nos jours.* Réveil de la spéculation libre, une vie nouvelle se répand dans toutes

les branches de la théologie sous l'influence de la Renaissance, le goût se purifie, le scolasticisme perd de plus en plus du terrain. La Réforme brise le joug de la papauté et proclame le libre examen ; mais dans les contrées où elle triomphe, elle ne tarde pas à comprimer l'esprit de recherches par de nouveaux symboles. Arrêtée de nouveau dans son développement, la dogmatique cesse d'être biblique pour devenir symbolique, et les autres sciences théologiques, forcées de ployer sous le despotisme des symboles, renoncent à tout progrès chez les Orthodoxes, protestants ou catholiques, la polémique seule exceptée, dont le ton devient de plus en plus violent. Après des luttes acharneés et d'inutiles tentatives de conciliation, les partis cèdent enfin à la lassitude, et les idées de tolérance et de liberté, prêchées par les Arminiens, gagnent de proche en proche et triomphent enfin dans quelques pays. Aux efforts des sectes dissidentes se joignent l'influence de la philosophie, les redoutables attaques des Déistes, l'étude plus approfondie de la philologie et de l'histoire, et les chaînes dont on avait garrotté la liberté de l'enseignement, sont brisées en Allemagne. Un esprit nouveau pénètre dès lors dans la théologie ; la raison soumet à sa critique tous les dogmes et pousse la hardiesse jusqu'à s'attaquer à la Bible elle-même, dont elle nie l'inspiration.

PREMIÈRE PARTIE.

HISTOIRE GÉNÉRALE DES DOGMES.

PREMIÈRE PÉRIODE

DEPUIS JÉSUS-CHRIST JUSQU'AU CONCILE DE NICÉE.

---

§ 13.

Le judaïsme à la naissance du Christ.

Th. Keil, Historia dogmatis de regno Messiæ Christi et Apostolorum ætate, Lips., 1781, in-8°. — *Pölitz*, Pragmatische Uebersicht der Theologie der spätern Juden, Leipz., 1795, in-8°. — *Bauer*, Biblische Moral des A. T., Leipz., 1803, 2 part in-8°. — *Gfrörer*, Geschichte des Urchristenthums, Stuttg., 1838, 3 part. in-8°. — *Reuss*, Histoire de la théologie chrétienne au siècle apostolique, Strasb., 1852, 2 vol. in-8°. — *Munk*, Esquisse historique de la philosophie chez les Juifs, dans ses Mélanges de philosophie juive et arabe, Paris, 1859, in-8°. — *Eichhorn*, Repertorium für biblische und morgenländische Literatur, Leipz., 1777-86, 18 part., in-8°, T. IV, p. 653 et suiv. — *Th.-Ch. Tychsen*, Comment. de religionum zoroastricarum apud exteras gentes vestigiis, dans les Commentationes Societatis scientiarum Gottingensis, Gott., 1779-1808, 16 vol. in-4°, T. XI, p. 12. — Trium scriptorum illustrium [*Drusius*, *Jos. Scaliger* et *Serarius*] de tribus Judæorum sectis syntagma, Delft, 1703, 2 vol. in-4°.

L'histoire des dogmes, ayant pour objet l'exposition scientifique des doctrines chrétiennes dans leur développement progressif au sein des diverses civilisations, a naturellement son point de départ dans les enseignements du Christ et des Apôtres. Mais si l'on considère, d'une part, que Jésus n'est

pas venu, comme il l'a déclaré lui-même, pour abolir la loi mosaïque, mais pour l'accomplir [1], et, de l'autre, que ce sont des Juifs qui ont formé le premier noyau de l'Église chrétienne, on comprendra qu'il est nécessaire d'étudier d'abord les idées qui avaient cours en Judée au temps de la venue du Messie, pour avoir une intelligence exacte des doctrines du christianisme.

Lorsque le Christ commença sa prédication, trois partis, à la fois politiques et religieux, se partageaient la direction de la vie spirituelle en Palestine. Tous trois admettaient l'existence d'un Dieu unique, personnel, distinct du monde qu'il a créé et qu'il gouverne par sa puissance, sa sagesse, sa bonté et sa justice ; mais ils se divisaient au sujet des éléments étrangers qui s'étaient introduits dans le mosaïsme depuis l'exil, et dont des traces évidentes se remarquent déjà dans les livres canoniques d'Ézéchiel, de Zacharie et de Daniel. Le plus nombreux de ces trois partis, celui des Pharisiens, était aussi fortement attaché à la liberté et à l'indépendance nationale qu'obstiné dans son séparatisme ; il avait voué aux Romains une haine ardente et ne voulait souffrir aucune relation entre les Juifs et les autres peuples : c'était le parti véritablement patriote. Pour étendre et consolider son influence, il consacrait tous ses soins à l'éducation populaire dans les synagogues et dans les écoles. Quoique sincèrement dévoué aux croyances et aux traditions anciennes, quoique fidèle observateur des prescriptions de la Loi, dont le canon était fixé depuis plusieurs générations, il admettait un développement incessant de la religion juive depuis Moïse, et ce principe lui permettait de rattacher au mosaïsme, grâce à une interpréta-

[1] Matt. v, 17.

tion allégorique et mystique des plus arbitraires [1], des doctrines inconnues aux anciens Hébreux, mais empruntées pendant l'exil à la religion des Chaldéens : celles, par exemple, d'une résurrection de la chair [2], d'une rémunération future, de bons et de mauvais anges peuplant ceux-ci l'atmosphère terrestre, ceux-là les plus hautes régions du firmament. Ses docteurs prétendaient baser leur exégèse, souvent étrange, sur une tradition orale (παράδοσις, kabbala) qu'ils faisaient remonter jusqu'à Moïse et même au delà, tradition sur laquelle ils s'appuyaient aussi pour tirer de leurs livres saints des pronostics propres à nourrir le fanatisme du peuple ou des prescriptions qui devaient avoir pour résultat de favoriser un froid formalisme et un ascétisme destructif de tout sentiment noble, élevé, généreux. Cependant ce qui distingue plus particulièrement encore les Pharisiens comme parti politique et secte religieuse, c'est l'énergie avec laquelle ils s'attachaient aux espérances messianiques fondées sur les promesses des prophètes et rendues plus vives par les malheurs de la nation. Ils croyaient fermement (à l'exception peut-être d'un petit nombre qui, en se fondant sur Ésaïe, LIII, 3-5, n'attendaient qu'un Messie passible) à la prochaine apparition d'un roi puissant qui affranchirait les Juifs du joug étranger, relèverait le trône de David et réaliserait la théocratie parfaite, restée jusque-là un idéal. Ces espérances, qui faisaient la joie et la consolation des Pharisiens, étaient, au contraire, traitées de chimères par leurs adversaires déclarés, les Sadducéens. Politiques plus habiles, ces derniers se soumettaient sans trop de peine aux circonstances et acceptaient sans répugnance les

[1] Voy. les NOTES à la fin du vol., note E.

[2] *Stäudlin*, Doctrinæ de futurâ corporum exanimatorum instauratione ante Christum historia, Gott., 1792, in-4°.

nécessités du temps. Loin de se montrer hostiles au gouvernement romain, ils l'appuyaient de toutes leurs forces dans leur intérêt personnel; aussi le peuple les poursuivait-il d'une haine profonde. Sceptiques en religion, ils admettaient les principes généraux du mosaïsme, mais ils rejetaient la tradition, c'est-à-dire qu'ils ne recevaient que les doctrines formellement énoncées dans l'Écriture. A côté de ces deux partis s'en était formé un troisième, sorti du sein même du pharisaïsme au milieu des calamités publiques. Nous voulons parler des Esséniens, qui, moins occupés de spéculations métaphysiques ou de questions politiques que de méditations pieuses et de pratiques ascétiques, s'étaient retirés, loin du sanctuaire de Jérusalem, dans les solitudes à l'ouest de la mer Morte, où ils vivaient en commun, fraternellement unis par le lien de la charité. Non-seulement les Esséniens fuyaient le commerce des autres hommes, non-seulement ils méprisaient les richesses, mais ils poussaient le rigorisme jusqu'à proscrire toute espèce de serment, à se soumettre à des abstinences, à des macérations entièrement opposées à l'ancien mosaïsme, et même jusqu'à s'interdire le mariage, si honoré chez les anciens Hébreux; en un mot, ils cherchaient à faire prévaloir les préceptes de la morale la plus austère, en partant de ce principe zoroastrien que le devoir le plus impérieux pour l'homme est de dégager son âme des entraves de la matière. Cette secte, bien que peu nombreuse, a certainement aplani le chemin à l'Évangile et peut-être a-t-elle légué aux Chrétiens quelques-uns de ses usages, ainsi qu'une tendance à la passivité mystique que l'on a reprochée, non sans raison, à leur morale [1] et qui a produit le monachisme. C'est du sein

[1] *Bauer*, Biblische Moral des N. T., Leipz., 1804, 2 part. in-8°. — *De Wette*, Christliche Sittenlehre, Berlin, 1819, 3 part. in-8°.

de l'essénisme que sortit vraisemblablement Jean-Baptiste le Précurseur.

§ 14.

Écoles juives de la Palestine et de l'Égypte.

Gfrörer, Philo und die alexand. Theosophie, Stuttg , 1831, 2 part. in-8°. — *A.-F. Dähne*, Geschichtliche Darstellung der jüdisch. alexandrin. Religions-Philosophie, Halle, 1834, 2 vol. in-8°. — *Georgii*, Ueber die neuesten Gegensätze in Auffassung der alexandrinischen Religions-Philosophie, insbesondere des jüdischen Alexandrinismus, dans le Zeitschrift für historisch. Theologie d'*Illgen*, Leipz., 1839, cah. 3 et 4.

A la naissance de Jésus-Christ, la vie intellectuelle était très-active dans la Palestine. Peu satisfaits de l'enseignement populaire des prophètes, qui s'étaient adressés au sentiment moral et à l'imagination des Hébreux bien plus qu'à leur raison et à leur intelligence, les docteurs juifs, en qui leurs rapports avec les Grecs depuis les conquêtes d'Alexandre avaient éveillé le goût des spéculations métaphysiques, dirigeaient de préférence leurs méditations sur l'essence de Dieu et ses attributs, sur l'origine du mal et la chute de l'homme, sur la liberté humaine et la prescience divine, sur la résurrection et l'immortalité : problèmes difficiles, à peine entrevus par les écrivains antérieurs à l'exil ou résolus par eux d'une manière qui ne satisfaisait pas leurs descendants plus éclairés. Ce qui choquait surtout les rabbins, c'étaient les anthropomorphismes dont l'Ancien Testament abonde. Ne pouvant plus admettre l'idée grossière d'une communication directe de Dieu avec les hommes, ils essayèrent d'expliquer les théophanies en substituant des anges à la Divinité elle-même partout où il est question d'une apparition de Jéhovah sur la terre.

A cet effet, ils personnifièrent les attributs métaphysiques de Dieu ; ils en firent des êtres agissant dans toute la plénitude de la conscience et de la spontanéité ; ils tentèrent même de les classer hiérarchiquement, leur assignèrent des demeures, des fonctions, des noms divers, et les opposèrent aux agents du mauvais principe ou du diable.

C'est surtout dans la nombreuse et florissante colonie d'Alexandrie que s'élabora ce travail, dont les docteurs chrétiens ont su profiter. Cette colonie ne se composait pas seulement de Juifs proprement dits, mais aussi de Samaritains transportés en Égypte par Ptolémée Lagus. Attachés à la loi mosaïque aussi fermement que les Pharisiens eux-mêmes, les Samaritains étaient moins formalistes et ne poussaient pas aussi loin la haine des étrangers ; cependant ils attendaient avec une égale impatience le Messie, qui devait conduire le peuple juif à la repentance et au bonheur, et amener toutes les nations à croire en lui, à se soumettre à la Loi et à offrir leurs sacrifices sur le mont Garizim [1]. C'est, disons-nous, au sein de cette population naturellement jalouse de relever sa religion aux yeux des Grecs, que la spéculation prit un très-grand développement et fit subir au judaïsme une transformation remarquable au moyen de l'interprétation allégorique, qui fut, sinon inventée, du moins appliquée sur une plus large échelle par l'école juive d'Alexandrie. Les docteurs de cette école, à qui la connaissance de la langue grecque permettait d'étudier les systèmes philosophiques de la Grèce, se livrèrent avec avidité à cette étude qui leur offrait l'immense attrait de la nouveauté. Ils se mirent donc à puiser une foule d'idées nouvelles pour eux dans Pythagore, dans Platon surtout, dont les notions

[1] *Gesenius*, De theologiâ Samaritanorum, Halle, 1822, in-4°.

sur l'essence divine, sur les rapports de l'homme avec Dieu, présentaient de frappantes analogies avec les doctrines orientales, et, fondant ensemble ces éléments divers, ils édifièrent, sur les problèmes transcendants de la philosophie, des systèmes très-propres à flatter l'orgueil national des Juifs, à qui ils montraient dans les plus belles conceptions du génie grec un plagiat de leurs livres saints. La première ébauche de ce travail, qui aboutit à un mysticisme panthéistique, s'est conservée dans le livre de la Sapience, faussement attribuée au roi Salomon, où la Sagesse (Σοφία) est personnifiée [1] comme hypostase créatrice. Cette Sagesse, splendeur de la Lumière éternelle, miroir de la vertu de Dieu et image de sa bonté, figure aussi comme la première des forces divines (ἄκρα καὶ πρωτίστη δύναμις) dans le système de Philon, contemporain de Jésus-Christ et le plus illustre représentant de la philosophie judéo-alexandrine, système qui peut se résumer ainsi : l'Être absolu est d'une perfection telle que l'intelligence humaine n'en peut avoir une notion adéquate ; tout ce qu'elle peut comprendre de lui, c'est son existence absolue sans attributs. Centre de toute vie, de tout mouvement, il ne se manifeste au monde que par des myriades de rayons ou forces intermédiaires, qui participent de son essence et par lesquelles il est présent et agit partout. Ces forces ou vertus divines (δυνάμεις) forment le monde intelligible, transcendant, idéal. Platon les appelle des idées (ἰδέαι) et la Bible des anges (ἄγγελοι). Quoique variées à l'infini dans leurs manifestations, elles peuvent se ramener à deux attributs principaux, la bonté (ἀγαθότης) et la puissance (ἀρχή) qui se réunissent en une unité personnelle, en une hypostase, le Verbe ou Logos, parole créatrice

[1] Sap. VII, 25-26. — Cf. *Grimm*, Commentar über das Buch der Weisheit, Leipz., 1837, in-8°.

par excellence, source de toute instruction et de toute sagesse, véritable pain de l'âme. Ce Verbe, comme idée, est immanent en Dieu (ἐνδιάθετος) et par conséquent coéternel; il est donc en réalité identique avec l'Absolu, dont il ne diffère que par sa manifestation, comme Logos proféré (προφορικός), dans l'acte de la création du monde sensible, qu'avec l'aide de la Sagesse, il forma de la matière inerte à l'image du monde idéal, après être sorti de l'essence de Dieu comme la parole sort de l'homme. En se révélant ainsi lui-même, il a révélé Dieu, dont il est l'image (εἰκών) ou l'ombre (σκιά). Comme émané de Dieu, il est Fils de Dieu; comme seul de son genre, il est Fils unique (μονογενής), et comme antérieur à la création, il est la première des créatures (πρωτότοκος). C'est lui qui sert d'intermédiaire (μεσίτης) entre Dieu et le monde, qu'il a créé comme instrument (ὄργανον) de la cause première (αἴτιος). De la matière brute et chaotique dont il a formé le monde, il a formé aussi le corps de l'homme, à qui il a communiqué, de la part de Dieu, l'intelligence ou l'âme (πνεῦμα, νοῦς), portion de l'essence divine et par conséquent éternelle. Outre ce principe rationnel, l'âme se compose d'un principe irrationnel (ψυχὴ ἄλογος), source des penchants et des passions, qui a été donné à l'homme par les anges ou les esprits inférieurs habitants de l'air (δαίμονες). Ce don, qui lui avait été fait à bonne intention, lui devint néanmoins funeste; il égara sa volonté et causa sa chute. Cependant le mal n'est pas irrémédiable; l'homme déchu peut se relever en écoutant les conseils de la Sagesse et en combattant le mal, dont Dieu permet l'existence pour exercer sa liberté. Les âmes purifiées de leurs souillures s'élèvent vers les régions supérieures et prennent place parmi les anges, dont elles partagent la félicité parfaite, tandis que celles qui persistent dans le mal passent d'un corps dans un au-

tre, attachées qu'elles sont à la terre par les voluptés mondaines [1].

§ 15.

Prosélytes.

A ces divers éléments du judaïsme qui entrèrent en proportions différentes dans les premières communautés chrétiennes, il convient d'en ajouter un autre qui acquit promptement une assez grande influence par ses tendances plus libérales, plus spirituelles, comme par son indifférence pour les pratiques rituelles. Il se composait de Païens — et surtout de femmes païennes — que la curiosité peut-être et, sans aucun doute, le besoin de satisfaire le sentiment religieux poussaient en grand nombre dans les synagogues juives, et qui y étaient retenus par un culte simple et édifiant, mille fois plus propre, sans contredit, à nourrir la piété que les cérémonies religieuses du paganisme. Les Juifs, rendus plus accessibles, surtout hors de la Palestine, à des sentiments de tolérance par leurs relations de chaque jour avec des étrangers, ne faisaient aucune difficulté d'admettre ces prosélytes aux réunions du sabbat, sans exiger d'eux qu'ils se soumissent à la circoncision, pourvu qu'ils promissent toutefois de ne participer en aucune façon aux actes du culte idolâtrique, de n'assister à aucun festin où seraient servies des viandes offertes aux faux dieux, et de s'abstenir des mets dans lesquels entrerait le sang des animaux ou la chair de bêtes étouffées [2]. Ces

[1] *Philon*, Opera quæ reperiri potuerunt omnia, éd. Mangey, Lond., 1742, 2 vol. in-fol.

[2] *Josèphe*, Antiq. jud., lib. VIII, c. 2, 5; XVIII, c. 3, 5; — De bello judaïco, lib. II, c. 20.

prescriptions, que les Juifs croyaient antérieures à la législation du Sinaï et obligatoires pour tous les hommes, furent appelées plus tard les préceptes noachiques et restèrent longtemps en vigueur, même dans l'Église chrétienne [1].

§ 16.

Jésus-Christ et sa doctrine.

Herder, Vom Erlöser der Menschen nach den drei ersten Evangelien, Riga, 1796, et Vom Sohne Gottes, der Welt Heiland, nach Johannes, Riga, 1797, in-8° — *Dumas*, Essai sur le plan formé par le fondateur de la religion chrétienne pour le bonheur du genre humain, trad. de l'allem. de *Reinhard*, Dresde, 1799, in-8°. — *De Wette*, Biblische Dogmatik A. und N. T. oder kritische Darstellung der Religionslehre des Hebraismus, des Judenthums und des Urchristenthums, 2e édit., Berlin, 1818, in-8°. — *C.-F. Böhme*, Die Religion Jesu-Christi aus ihren Urkunden dargestellt, Halle, 1825, in-8°; 2e édit., Halle, 1827, in-8° — *D.-G.-C. von Cölln*, Biblische Theologie, Leipz., 1836, 2 vol. in-8°. — *Lutz*, Biblische Dogmatik, Pforzh., 1847, in-8°. — *G. Volkmar*, Die Religion Jesu und ihre erste Entwicklung nach dem gegenwärtigen Stande der Wissenschaft, Leipz., 1857, in-8°.

Le but de Jésus-Christ ne fut point de substituer une doctrine nouvelle à une doctrine ancienne, il ne songea même pas à présenter une solution plus satisfaisante des problèmes ardus qui s'agitaient depuis des siècles dans les sanctuaires et les écoles ; ce qu'il se proposa, ce fut de ressusciter l'hébraïsme, en le purifiant et en le spiritualisant. Il n'a point voulu, nous le répétons, changer les croyances ni même les rites, mais les hommes, en vivifiant en eux le sentiment moral. Voilà pourquoi il a proclamé l'origine divine du mosaïsme qu'il accepta sans réserve, non pas seulement dans ses éléments essentiels et sous sa forme antique, mais avec les modi-

[1] Act. xv, 29.

fications qu'y avait introduites la suite des âges et sous sa forme traditionnelle. Il ne toucha donc pas à la théocratie nationale, exclusive, fondée par la Loi de Moïse ; il se contenta d'y opposer la notion plus noble du Royaume de Dieu. Dans ce royaume purement spirituel, tous les hommes sans distinction de races, les pécheurs eux-mêmes, peuvent espérer d'être admis, et cela, non pas s'ils pratiquent exactement les œuvres extérieures de la loi rituelle, qui avaient aux yeux de Jésus une importance très-secondaire, mais s'ils se convertissent, c'est-à-dire, s'ils étouffent dans leurs cœurs les appétits égoïstes pour vivre d'une vie morale et vertueuse, condition nécessaire de la rémission des péchés, et, de plus, s'ils ont la foi, ou, en d'autres termes, s'ils sont disposés à se laisser conduire à Dieu par le Christ, à soumettre désormais toute leur vie intérieure à la volonté divine, à marcher dans les voies de la justice avec l'assistance du Saint-Esprit, qui leur sera accordée en proportion de l'énergie de leur foi.

De même que les prophètes hébreux, Jésus proclama le monothéisme pur. Lorsqu'il parle de lui-même, il n'hésite pas à se donner avec une conviction intime pour le Messie promis ; mais il n'attache à ce titre, au moins dans les Évangiles synoptiques, d'autres attributs que ceux qui convenaient au plus grand des prophètes. Il est vrai que, dans le quatrième Évangile, il s'attribue des propriétés qui établiraient clairement une égalité d'essence entre Dieu et lui [1], si ailleurs il ne déclarait positivement qu'il est inférieur à son Père [2]. Nulle part Jésus ne s'explique donc d'une manière précise sur ses rapports métaphysiques avec l'Être suprême ; il a laissé ce problème à résoudre à son Église, qui a mis près de quatre siècles

[1] Jean x, 30; xiv, 9, 10.
[2] Jean v, 30; x, 33-36; xiv, 28; xvii, 3.

à en trouver la solution ; encore la formule qu'elle a dressée après tant d'efforts, n'a-t-elle jamais été acceptée unanimement par les Chrétiens. En général, dans tout ce qui touche au monde suprasensible, Jésus-Christ n'a rien changé aux croyances populaires, soit qu'il voulût s'accommoder aux opinions du vulgaire [1], soit qu'il les partageât [2], ou bien encore que, ayant uniquement en vue les besoins moraux de l'humanité, il ne jugeât pas à propos de détruire des préjugés qui n'y touchaient point directement. Ainsi il a répété, sans en combattre ouvertement aucune, les doctrines fortement empreintes de parsisme, qui se prêchaient dans toutes les synagogues de la Judée sur les bons et les mauvais anges. Il ne s'est pas écarté non plus des opinions reçues dans son enseignement eschatologique : il prédit que la fin du monde arrivera très-prochainement ; de terribles calamités l'annonceront ; les morts ressusciteront avec leur corps ; le Fils de l'Homme, entouré des anges, procédera à leur jugement et enverra les justes dans un lieu de délices, les méchants dans un feu éternel [3]. Ce sont là des idées qui avaient généralement cours de son temps [4] et qui se rattachaient aux dogmes de la Providence, de l'immortalité de l'âme et d'une rémunération future,

[1] *Winer*, Biblisch. Realwörterbuch, Leipz., 1820; 2e édit., 1833-38, 2 vol. in-8° T. I, p. 191. — Tel était le sentiment de plusieurs Pères de l'Église, qui s'appuyaient même sur l'exemple donné par Jésus et ses Apôtres pour étendre, comme nous l'avons déjà dit, le principe de l'accommodation jusqu'à la justification du mensonge officieux et de la doctrine que la fin justifie les moyens. Voy. *Jérôme*, Epist. XXX pro libris adv. Jovinianum, dans ses Opera, T. IV, p. 235.—*Chrysostôme*, De sacerdotio, lib. I, c. 5.—*Cassien*, Collat. XVII, c. 8 et 17.—*Suidas*, s. v. Συγκατάβασις.

[2] *Strauss*, Vie de Jésus, trad. par Littré, nouv. édit., Paris, 1856, 2 vol. in-8°, T. II, p. 15.

[3] Tel est aussi à peu près le rôle assigné à Sosiosch dans le Zend-Avesta.

[4] *Frisch*, Vergleich. zwischen den Ideen in den Apokr. des A. Testam. und in den Schrift. des N. T. über Unsterblichkeit, Auferstehung, Gericht, dans la Biblioth. für biblisch. Literatur de *Eichhorn*, Leipz., 1787-1801, 10 vol. in-8°, T. V, p. 653.

dogmes d'un intérêt trop pratique, pour que Jésus n'en relevât pas toute l'importance, comme les Pharisiens l'avaient fait avant lui, avec cette différence pourtant que ces derniers insistaient de préférence sur la justice vengeresse, tandis que le Christ fit ressortir plutôt la bonté et la miséricorde de Dieu dans leur union intime avec sa sainteté et sa justice. C'est là le trait le plus caractéristique de sa doctrine, celui qui établit une différence radicale entre le judaïsme et le christianisme, et qui contribua le plus peut-être à amener un schisme que Jésus n'avait pas désiré. Rien dans ce qui nous a été conservé de ses discours ne prouve, en effet, que son intention ait été d'établir une Église distincte de la Synagogue, et encore bien moins de constituer une hiérarchie ayant à sa tête un chef visible. Il est vrai qu'en se séparant de ses apôtres, il leur promit de revenir dans peu fonder le Royaume de Dieu; mais devait-il le fonder sur la terre? Il ne le dit pas clairement. Ce qui est certain, c'est qu'il n'a point commandé à ses disciples de sortir de la synagogue; il s'est contenté, pour les unir plus étroitement entre eux, de leur prescrire l'adoption d'un rite en usage déjà chez les Juifs, le baptême, symbole à la fois de la repentance du néophyte et de son admission dans le Royaume de Dieu, et d'en instituer un nouveau, la Cène, symbole de l'union permanente du croyant avec le Christ [1].

[1] Voy. Paroles de Jésus, précédées d'un Essai sur le christianisme, Paris, 1862, in-8°.

§ 17.

Le christianisme primitif. — Les Judéo-chrétiens.

Buddé, Ecclesia apostolica seu de statu Ecclesiæ sub apostolis, Ienæ, 1729, in-8°. — *Neander*, Geschichte der Pflanzung und Leitung der christlichen Kirche durch die Apostel, Hamb., 1832 et suiv., 2 vol. in-8°. — *Baur*, Das Christenthum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte, Tüb., 1853, in-8°.

A son origine, la religion chrétienne ne se distinguait donc de la religion juive qu'en un seul point dogmatique. Pour les Juifs, le Messie était encore à venir; pour les Chrétiens, il était venu. Cependant ces derniers ne pouvaient se dissimuler que le résultat du séjour de Jésus sur la terre n'avait nullement répondu aux espérances répandues parmi le peuple d'Israël; aussi la plupart d'entre eux croyaient-ils fermement à un prochain retour du Messie, qui satisferait mieux cette fois l'attente générale [1]. Cette espérance était très-propre à relever le courage des premiers Chrétiens et, en même temps, à flatter l'orgueil de la nation juive ou ses désirs de vengeance contre les Romains. Elle explique peut-être en partie les étonnants succès des apôtres, qui, après la mort de leur Maître, se mirent à prêcher Jésus crucifié et à établir ses titres à la dignité messianique en s'appuyant sur sa résurrection, dont ils se portaient garants en qualité de témoins oculaires et dont la nécessité résultait de quelques passages de l'Ancien Testament interprétés allégoriquement. En peu d'années, des milliers de Juifs se convertirent à la religion chrétienne. Il est évident que bien peu d'entre eux purent se défaire instanta-

[1] I Thessal. IV, 15-17; — I Cor. XV, 51-52. — Cf. *C.-F, Bœhme*, De spe messianâ apostolicâ, Halle, 1826, in-8°.

nément de leurs convictions antérieures, et que presque tous durent apporter dans la communauté des disciples de Jésus leurs croyances et leurs préjugés. Aussi voyons-nous déjà dans le Nouveau Testament se manifester clairement une divergence d'opinions sur la nature même du Messie. Les uns le regardaient comme un simple homme, comme un descendant de David appelé à la dignité messianique par une dispensation extraordinaire de la Providence [1] ; d'autres, surtout parmi ceux qui s'occupaient de spéculations kabbalistiques [2] sur le monde intelligible, s'élevant à un point de vue plus spirituel, voyaient en lui un être infiniment supérieur aux prophètes, le prince des anges, et le plaçaient même au niveau de Dieu, comme le Logos, le Verbe, la Sagesse hypostasiée [3] ; d'autres encore, prenant un moyen terme entre la conception populaire et la conception philosophique, le tenaient pour un envoyé divin engendré surnaturellement par le Saint-Esprit [4]. Tous cependant s'accordaient à le reconnaître comme le Sauveur, qui a racheté par sa mort ignominieuse les péchés des hommes [5], sans se préoccuper d'ailleurs du soin de résoudre les problèmes dogmatiques qui agitèrent plus tard si vivement l'Église et dont on aperçoit déjà les premiers germes dans les écrits judéo-chrétiens. Fidèle à l'esprit du grand prophète de Nazareth, l'église de Jérusalem se contenta de croire aux promesses de Jésus, à sa prochaine parousie ; de pratiquer une morale sévère, avec une tendance

[1] Act. II, 22 et suiv.; X, 38.

[2] Il est reconnu aujourd'hui que la kabbale, cette doctrine secrète, à la fois théologique et philosophique, qui a exercé une si grande influence sur l'esprit humain, a pris naissance chez les Juifs environ 200 ans avant notre ère. Voy. Dict. des sciences philosophiques, à ce mot.

[3] Jean I, 1 et suiv.

[4] Matt. I, 20. — Luc I, 35.

[5] Apoc. V, 9.

marquée vers le plus austère essénisme [1] ; d'observer scrupuleusement les prescriptions légales et d'obéir aux traditions de la Synagogue [2]. N'est-il pas évident que les premiers Chrétiens n'étaient que des Juifs pieux selon la Loi, croyant sans doute à Jésus-Christ comme au Messie, mais aussi entêtés de leurs préjugés que les Pharisiens [3], avec qui, par cette raison même, ils restèrent assez longtemps dans des rapports de bienveillance [4]?

§ 18.

Hellénisme.

Baur, De orat. Stephani consilio et protomartyris hujus in rei christ. primordiis momento, Tüb., 1829, in-8°. — *Thiersch*, De Stephani protomartyris oratione, Marb., 1849, in-8°.

Si l'élément juif avait continué à prédominer dans l'Église, il est clair que le christianisme n'aurait jamais été qu'une secte juive et qu'il n'aurait pas franchi les limites de la Judée. Heureusement qu'à côté du particularisme étroit des Chrétiens palestiniens, il ne tarda pas à se produire une autre tendance chez les prosélytes hellénistes, dont les idées étaient plus libérales. Hostile au pharisaïsme, parce qu'il voulait tirer le christianisme des ornières du judaïsme et lui imprimer le cachet du spiritualisme, de l'universalisme et de la science, ce parti, qui eut l'honneur de donner à l'Église son premier martyr, Étienne, et qui compta parmi ses chefs les plus illustres le grand apôtre des Gentils, a rendu de tels services, en déve-

[1] Épit. de Jacques II, 2 et suiv. — Act. I. 14; II, 44 et suiv.
[2] Act. X, 14; XIII, 2, 3; XVIII, 21; XX, 6, 16; XXI, 24.
[3] Act. X, 45; XI, 3, etc., etc.
[4] Act. V, 34; XXIII, 6.

loppant avec le temps les éléments spirituels de la doctrine du Maître et en provoquant ainsi la scission entre l'Église et la Synagogue, qu'on peut le regarder comme le véritable créateur de la théologie ecclésiastique, nous allions presque dire comme le fondateur de la religion chrétienne, telle du moins qu'elle se formule de nos jours.

§ 19.

Doctrine de l'apôtre Paul.

G.-W Meyer. Entwicklung des paulinischen Lehrbegriffs, Altona, 1801, in-8°. — *Nitzsch*, De discrimine legislationis et institutionis divinæ ex Paulo, Vitt., 1802, in-8°. — *L. Usteri*, Entwicklung des paulin. Lehrbegriffs mit Hinsicht auf die übrigen Schriften de N. T., Zurich, 1824; 6e édit., 1851, in-8°. — *Dähne*, Entwicklung des paulin. Lehrbegriffs, Halle, 1835, in-8°. — *Baur*, Paulus der Apostel J.-Ch., Stuttg., 1835, in-8°. — *Hamerster*, De lege ex Pauli sententiâ, Gron., 1838, in-8°. — *E.-C.-J. Lützelberger*, Grundzüge der paulinischen Glaubenslehre, Nuremb., 1839, in-8°. — *E. Reuss*, Histoire de la théologie chrétienne au siècle apostolique, Paris, 1852, 2 vol. in-8°; 2e édit. 1860.

L'enseignement dogmatique de l'apôtre Paul, sans parler de quelques opinions particulières qui rappellent la kabbale juive ou la doctrine zoroastrienne [1], s'éloigne essentiellement par sa forme dialectique et un peu rabbinique de l'enseignement des disciples immédiats de Jésus. Cependant Paul ne dépasse pas les idées reçues de son temps dans la communauté de Jérusalem sur les dogmes de Dieu et de ses attributs, des anges et des démons, des choses finales même, si ce n'est en ce qu'il ne parle ni du sort des réprouvés ni de la damnation éternelle, et qu'il spiritualise de plus en plus, à mesure qu'il avance dans sa carrière, les doctrines eschatologiques admises par Jésus

[1] II Cor. xi, 14; xii, 7; — Éphés. ii, 2; vi, 12. — Voy. *Herder*, Erläuterungen zum N. T. aus morgenländischen Quellen, Riga, 1775, in-8°.

lui-même dans un sens très-matériel. Sa théologie est basée sur sa propre expérience. Pharisien rigide, observateur strict des prescriptions légales, il avait été converti au christianisme par un événement qu'il lui était impossible d'expliquer par des causes naturelles et dans lequel il reconnaissait l'intervention directe de Dieu. Il attribuait donc, avec une pleine assurance, sa conversion à un effet de la grâce divine, qui l'avait retiré, sans qu'il y eût aucun mérite de sa part, d'une voie de perdition pour le mettre dans la voie du salut. C'est sur la double conviction de sa faute et de son impuissance à la racheter, qu'il a construit son système, qui est donc essentiellement psychologique. Posant en principe la misère morale de l'homme et l'insuffisance de toute vertu humaine, de tous moyens fournis soit par la religion naturelle, soit par la Loi pour conduire le pécheur à la justice, condition essentielle de la félicité, il en tire cette conséquence que la mort de Jésus a été nécessaire pour expier les péchés de l'humanité et pour opérer, chez les Juifs comme chez les Gentils, une renaissance spirituelle qui fortifiât l'esprit (πνεῦμα), dépositaire de la loi morale et mobile des actions vertueuses; qui élevât l'âme (ψυχή) au-dessus des séductions de la chair (σάρξ), source de l'injustice et du vice depuis la chute d'Adam, et qui rendît par là les hommes agréables à Dieu. Cette rédemption ne pouvant être l'œuvre d'un homme ordinaire, soumis à la loi du péché, Dieu, qui avait résolu de toute éternité, dans sa miséricorde infinie, de conduire ses créatures à la béatitude, et déterminé le moment où il révélerait au monde le plan (μυστήριον)[1] qu'il avait formé pour satisfaire à la fois sa justice et son

[1] Il importe de bien comprendre ce que signifie ce mot dans le style de l'apôtre. Pour Paul, le mystère n'est pas, comme pour les théologiens de nos jours, un dogme incompréhensible fondé sur une révélation divine; c'est, au contraire, une vérité cachée jusque-là, qu'une révélation dévoile.

amour, a envoyé sur la terre, au temps arrêté d'avance dans sa sagesse, le Christ, en qui habite corporellement le plérôme de la divinité.

Paul ne dit rien de nouveau sur la nature du Christ, il s'en tient en général à ce qu'enseignaient, d'un côté, la philosophie juive sur le Logos comme manifestation du Dieu inconnu, et, de l'autre, le judéo-christianisme sur l'incarnation du Verbe. Pour lui donc, Jésus est une créature, mais la plus noble des créatures, le premier-né de la création, l'image du Dieu invisible, le créateur du ciel et de la terre, le juge futur du monde, uni à un corps humain de la semence de David. Paul ne s'explique pas d'ailleurs sur le rapport de ces deux essences en Jésus-Christ, il ne détermine pas davantage les divers rapports du Fils avec le Père ; le seul qu'il indique d'une manière précise est celui de la subordination [1]. Au reste, l'important pour lui n'était pas de sonder le mystère de la Trinité, ni de satisfaire les exigences de la raison spéculative. Sa théologie s'occupe plus volontiers de l'œuvre du salut, à laquelle elle fait concourir à la fois Dieu, le Christ et l'homme. C'est pour expliquer la part que Dieu y prend que Paul a formulé la fameuse théorie de l'élection, d'après laquelle le Père céleste aurait, par un pur effet de sa grâce, choisi de toute éternité le petit nombre d'individus qui devaient participer à la vie éternelle [2], et celle de la vocation, d'après laquelle il conduit infailliblement ces élus au salut en leur communiquant son Esprit qui les affranchit du joug du péché et en fait des enfants de Dieu. Le Christ, de son côté, a assuré aux hommes, par son sacrifice volontaire, la bienveillance de Dieu ; il leur a procuré le salut par son sang. En

[1] I Cor. xi, 3; xv, 28.
[2] Éphés. I, 4, 11; — Rom. ix.

abrogeant l'ancienne loi, il a substitué à la crainte une nouvelle condition de salut, l'amour, et en abolissant le culte cérémoniel, il a renversé la barrière qui séparait les Gentils des Juifs, il les a faits les uns et les autres enfants du même Dieu, héritiers de la même promesse. L'homme enfin, resté jusque-là passif, intervient à son tour dans l'œuvre de sa rédemption, en reconnaissant qu'il n'a aucun mérite, qu'il doit tout à la grâce de Dieu [1], et en s'unissant intimement au Christ par la foi (πίστις) [2], en s'abandonnant complétement à lui pour vivre de sa vie et entrer par lui et avec lui en communion spirituelle avec Dieu. Mort ainsi spirituellement avec le Christ et ressuscité spirituellement avec lui, le croyant est juste (δίκαιος), car Dieu, eu égard à sa foi, lui remet la coulpe de ses péchés antérieurs par un acte de sa grâce ; mais il n'est pas saint (ἅγιος), il n'est pas impeccable, il reste soumis à la servitude du péché et il doit s'en affranchir lui-même avec le secours de l'Esprit-Saint.

§ 20.

Le paulinisme et le judéo-christianisme en présence.

Tittmann, De discrimine disciplinæ Christi et apostolorum, Leipz., 1805, 3 part. in-4°. — *D. van Heyst*, De judæo-christianismo ejusque vi et efficaciâ, Leyde, 1828, in-8°. — *Böhme*, Die Religion der Apostel Jesu Christi aus ihren Urkunden dargestellt, Halle, 1829, in-8°. — *Credner*, Beiträge zur Einleitung in die biblischen Schriften, Halle, 1832, in-8°. — *Scharling*, De Paulo apost. ejusque adversariis, Copenh., 1836, in-8°. — *Lechler*, Das apostolische und das nachapostolische Zeitalter, Harlem, 1854, in-4°. — *Thiersch*, Die Kirche im apostol. Zeitalter, Franckf., 1852, in-8°.

La doctrine de Paul s'éloignait à plusieurs égards de la

[1] Paul, comme le fait observer M. Reuss, n'a pas été toujours fidèle à ces vues dogmatiques ; en plusieurs endroits de ses Épitres, il emploie des expressions qui attribuent à l'homme des titres à faire valoir pour son salut.

[2] La foi n'est pas pour Paul, comme pour les Judéo-Chrétiens, la simple acceptation

doctrine des autres apôtres. Pour les Judéo-Chrétiens, la croyance au Christ ou la foi était un fait purement historique, fondé sur la lettre de l'Écriture, garanti par la tradition et accepté comme vrai par la conscience individuelle. Pour Paul, au contraire, cette croyance était basée immédiatement sur le sentiment religieux. Pour les premiers, le Christ a commandé ce qu'il est nécessaire de faire afin d'obtenir la vie éternelle ; la religion est toute pratique. Pour le second, le Christ se révèle dans l'individu, qui s'unit à lui par la foi, meurt et ressuscite spirituellement avec lui, de sorte que la vie individuelle se sanctifie en se renouvelant sur le modèle de l'existence idéale du Sauveur ; la religion est mystique. Pour les premiers, une loi est nécessaire ; d'après le second, le chrétien peut s'en passer, l'Esprit de Dieu parlant directement à son cœur. De ces trois éléments nouveaux introduits par Paul dans le christianisme, tel que l'avaient conçu les premiers apôtres, l'église de Jérusalem aurait admis peut-être sans résistance trop vive les deux premiers et reconnu avec l'apôtre des Gentils que le Christ est, avant tout, le principe d'une vie nouvelle ; mais ce qui la scandalisa en heurtant ses préjugés les plus enracinés, ce fut l'antithèse de la foi et de la loi établie et défendue avec ténacité par Paul. Dans le système paulinien, le Christ est mort pour tous les hommes, sans distinction de Juifs ou de Païens, tous sont appelés à entrer dans la nouvelle alliance qu'il a fondée et dont le symbole est la Cène ; par conséquent, l'ancienne alliance, qui n'était que le type de la nouvelle, a été abolie, la loi mosaïque abrogée et les barrières élevées entre les hommes détruites. Il est bien vrai que, lors-

des vérités du christianisme ; c'est une acceptation plutôt intérieure, mystique, une identification du croyant avec le Christ et partant une abdication de sa propre individualité.

que Paul parut sur la scène, le judéo-christianisme avait commencé à sortir du particularisme juif; mais il n'avait procédé jusque-là qu'avec une extrême lenteur et une réserve excessive, tandis que Paul imprima de bonne heure à son enseignement un cachet d'universalisme qui devait choquer les idées du plus grand nombre. Telle fut la cause de la première controverse qui s'éleva dans l'Église chrétienne, moins de vingt ans après la mort du Sauveur. Jacques, Pierre et Jean se portèrent, avec plus ou moins de zèle, les défenseurs de la Loi que Paul voulait abolir. La dispute fut apaisée momentanément par ce qu'on appelle le concile de Jérusalem, qui décida[1] que les Païens seraient reçus dans l'Église aux mêmes conditions qu'ils l'étaient dans la Synagogue, c'est-à-dire pourvu qu'ils observassent les préceptes noachiques. Cette sage concession dans le sens de l'universalisme jeta les fondements de l'Église catholique[2] ou d'un tiers-parti qui travailla dès lors avec un succès toujours croissant à établir l'unité de l'Église sur la fusion des différentes sectes, à les neutraliser l'une par l'autre, à centraliser par besoin d'unité le gouvernement ecclésiastique dans l'épiscopat d'abord, puis dans la papauté, et à fixer la tradition dogmatique par l'exclusion de toutes les opinions trop divergentes. Mais, en même temps, elle mécontenta au plus haut point les Judéo-Chrétiens rigides, et, à mesure que des idées plus larges se répandirent par suite de l'adjonction à l'Église d'un nombre toujours croissant de prosélytes païens, une opposition de plus en plus violente se manifesta dans ce parti contre le paulinisme. Ce fut en vain que les disciples de Paul, dans un louable esprit de conciliation, affai-

[1] *Nitzsch*, De sensu decreti apostolici Act. xv, 29, dans les Comment. theol. de *Velthusen*, *Ruperti* et *Kuinöl*, Leipz., 1794-99, 6 vol. in-8°, T. VI, p. 403.

[2] *Ritschl*, Die Entstehung der altkatholischen Kirche, Bonn, 1850, in-8°.

blirent la théorie de l'apôtre et la dépouillèrent de son caractère mystique, comme on le remarque dans l'Épître aux Hébreux et dans l'Épître attribuée à Barnabas. Leur attachement à l'antinomisme de Paul fit avorter toutes les tentatives de rapprochement, dont le livre des Actes des Apôtres nous offre déjà des traces évidentes, et la lutte continua aussi vive, aussi ardente, au moins jusqu'au milieu du IIe siècle. On en a la preuve dans les Clémentines (un des nombreux apocryphes qui se forgèrent à cette époque), où l'auteur va jusqu'à assimiler Paul à Simon le Magicien [1].

§ 21.

Ébionisme.

Döderlein, Commentarius de Ebionæis, Butsov, 1769, in-8°. — *Detmer*, De Nazaræis et Ebionitis, Halle, 1837, in-8°. — *Walch*, Vollständige Historie der Ketzereien, Spaltungen und Religions-Streitigkeiten, Leipz., 1762-85, 11 vol. in-8°, T. I, p. 95. — *Baur*, De Ebionitarum origine et doctrinâ, ab Essæis repetendâ, Tüb., 1831, in-8°. — *Neander*, Allgemeine Geschichte der christlichen Religion und Kirche, Hamb., 1826-41, 6 vol. in-8°, T. I, p. 619. — *Gieseler*, Von den Nazaräern und Ebioniten, dans les Archiv. für Kirchengeschichte, publ. par *Stäudlin* et *Tzschirner*, Leipz., 1814-22, 5 vol. in-8°, T. IV, p. 308.

La haine que les Judéo-Chrétiens avaient conçue contre Paul et ses disciples ayant creusé entre eux un abîme de plus en plus profond, ils finirent par se séparer des Chrétiens hellénistes, lorsque la ruine de Jérusalem et les conquêtes de l'Évangile parmi les Gentils eurent donné à leurs adversaires une prépondérance décidée. On ignore si les Nazaréens et les Ébionites formaient deux sectes distinctes. Ce qui est certain, c'est

[1] *Hilgenfeld*, Die Clementinischen Recognitionen und Homilien, Iena, 1848, in-8°, p. 30, 39, 78, 317-320. — *Schwegler*, Das nachapostol. Zeitalter, T. I, p. 372.

que le premier de ces noms, appliqué d'abord par les Juifs aux disciples de Jésus [1] comme terme de mépris, fut réservé, après la destruction de Jérusalem, pour désigner plus particulièrement les Judéo-Chrétiens ou Chrétiens judaïsants, qui s'étaient réfugiés à Pella, où ils avaient établi une église. Ces sectaires, dont Justin parlait encore avec beaucoup de modération [2], envers qui Irénée se montra déjà plus sévère [3] et qu'Épiphane classa enfin parmi les hérétiques [4], persistaient à nier la divinité de Jésus-Christ, qu'ils regardaient généralement comme un simple prophète ; soutenaient que la loi de Moïse n'avait point été abolie et devait, par conséquent, continuer à être observée ; n'admettaient qu'un seul Évangile, celui des Hébreux, écrit en araméen et probablement le plus ancien de tous les évangiles ; tenaient fortement aux espérances millénaires, qu'ils combinaient avec des idées ou des symboles empruntés au parsisme [5], et poussaient enfin l'hostilité contre Paul, l'apostat de la Loi, comme ils l'appelaient, jusqu'à rejeter tous ses écrits. Telles étaient aussi, à peu de chose près, les opinions des Ébionites, ainsi nommés, non pas du nom d'un prétendu Ébion, leur chef, comme l'affirment Tertullien et d'autres d'après lui [6], mais du mot hébreu *ebionim* qui signifie humbles ou pauvres [7]. Cette secte disparut par suite des persécutions qui rapprochèrent les dissidents ; elle se fondit dans une secte gnostique, à ce que semblent prouver les Clémentines [8].

[1] Act. xxiv, 5.
[2] *Justin*, Dial. cum Tryphone, c. 47, 48.
[3] *Irénée*, Adv. hæres., lib. IV, c. 33.
[4] *Épiphane*, Hæres. XXIX, XXX.
[5] Apoc. xii, 7; xiii; xx, 1-3.
[6] *Tertullien*, De præscriptione, c. 33, 35. — *Irénée*, Adv. hæres., lib. I, c. 26.
[7] *Origène*, Philocalia, c 1, § 17; — Contra Celsum, lib. II, c. 1. — *Eusèbe*, Hist. eccles., lib. III, c. 27.
[8] Les Homélies pseudoclémentines reconnaissent le christianisme comme la religion

§ 22.

Doctrine de Jean.

Schmid, Dissertationes II de theologiâ Johannis apostoli, Ienæ, 1800-1801, in-4°. — *Holm*, Versuch einer Darstellung der Lehre des Apostels Johannes, Luneb., 1832, in-8°. — *Frommann*, Der johanneische Lehrbegriff in seinem Verhältnisse zur gesammten biblisch-christlichen Lehre, Leipz., 1839, in-8°. — *Köstlin*, Der Lehrbegriff des Evangeliums und der Briefe Johannis, Berlin, 1843, in-8°. — *Baur*, Ueber die Composition und den Charakter des johanneischen Evangeliums, dans le Tübing. Jahrb., ann. 1844. — *OEhl*, Der johanneische Logosbegriff, Bamb., 1848, in-8°. — *Niese*, Die Grundgedanken des johann. Evangeliums, Naumb., 1850, in-8°.

A côté des deux tendances que nous venons de caractériser et qui devinrent si promptement hostiles, il s'en développa une troisième, la tendance mystique et contemplative qui donna naissance à la théologie johannique, ainsi nommée de l'apôtre Jean, l'auteur supposé du quatrième Évangile, où cette tendance se manifeste clairement. Prenant pour point de départ la théorie du Logos, telle qu'elle avait été élaborée dans l'École d'Alexandrie, non sans y mêler toutefois des idées assez disparates [1], l'auteur du quatrième Évangile édifie sur cette base métaphysique un système théologique bien supérieur aux conceptions du judéo-christianisme sous le point de vue de la spéculation. Selon ce système, le Logos a révélé Dieu par la création ; mais le monde s'étant séparé de Dieu et étant tombé dans les ténèbres et la mort, une seconde révélation devint nécessaire. Le Logos l'opéra en s'incarnant pour apporter dans le monde la lumière et l'amour, dissiper les té-

absolue, mais seulement dans son identité avec le judaïsme, et elles établissent un antagonisme absolu entre le christianisme et le judaïsme, d'un côté, et le polythéisme de l'autre. C'est évidemment l'œuvre d'un judéo-chrétien avec tendance prononcée vers le dualisme gnostique.

[1] Pa exemple, Jean v, 20, où il distingue l'action du Père de celle du Fils.

nèbres, détruire la haine ou, en d'autres termes, anéantir les œuvres du diable, l'auteur du mal, et pour procurer aux hommes, par sa mort volontaire, la vie spirituelle en les faisant enfants de Dieu. Son incarnation n'amena aucun changement dans ses rapports avec le Père ; il ne perdit rien de sa dignité, il resta ce qu'il était auparavant, c'est-à-dire le premier des attributs divins personnifiés ou des anges, lesquels maintinrent entre Dieu et lui, pendant sa vie terrestre, la communauté de volonté et d'action ; mais son apparition sur la terre jeta la division parmi les hommes. Les uns se tournèrent vers la lumière, les autres restèrent obstinément dans les ténèbres et crucifièrent le Fils de Dieu. La mort du Juste toutefois fut elle-même une victoire remportée sur le monde, auquel, en retournant auprès de son Père, il laissa, pour qu'il continuât son œuvre, son Esprit ou le Paraclet, que Jean représente tantôt comme une personne distincte, tantôt comme une simple force, mais, dans l'un et l'autre cas, comme subordonné au Père et au Fils. La condition d'admission dans le Royaume de Dieu, c'est la foi ; le bénéfice, c'est la vie. Les élus seuls peuvent y entrer, car Jean enseigne, comme Paul, la prédestination [1] ; mais, comme lui aussi, il se contredit plus d'une fois en reconnaissant les droits de la liberté. Devenu citoyen de ce royaume spirituel, l'homme entre en communion intime avec Jésus-Christ glorifié, et par lui avec le Père ; il est rempli d'amour pour ses frères, il brave la haine du monde, il participe à l'impeccabilité du Christ [2] et, en deçà même du tombeau, il jouit des fruits de la résurrection.

Jean, on le voit, s'occupe surtout de la personne du Christ et de ses rapports avec Dieu, tandis que, dans la théologie de

[1] Jean v, 21; vi, 44.
[2] I Jean iii, 6.

Paul, c'est l'œuvre du Sauveur et ses rapports avec l'homme qui prédominent ; la théologie de l'un est plus pratique, celle de l'autre plus idéale, plus transcendante. Tous deux posent d'ailleurs à la base de leurs systèmes la corruption de l'homme et sa rédemption par le Fils de Dieu, tous deux prennent pour point de départ la régénération et l'union mystique du croyant avec le Christ ; mais le premier en appelle exclusivement au sentiment, il fonde son mysticisme sur l'intuition, sur la contemplation, ainsi que tous les mystiques de l'Orient, tandis que le second procède par le raisonnement, par la démonstration et en appelle au jugement et à l'intelligence. Il semble qu'une théorie qui s'éloignait autant que celle de Jean du monothéisme juif par sa doctrine du Logos et du Paraclet, dont le quatrième Évangile, nous venons de le dire, paraît en certains passages faire une troisième hypostase personnifiant l'union mystique du Logos avec les croyants ; — de la morale pharisaïque par son mysticisme contemplatif ; — des espérances matérielles des premiers Chrétiens par son spiritualisme ; — des idées enfin généralement reçues dans l'Église primitive orthodoxe sur la perfection de la révélation chrétienne par sa doctrine du Paraclet, doctrine qui imprimait, jusqu'à un certain point, au christianisme le caractère d'une révélation interne permanente et progressive, il semble, disons-nous, que cette théorie aurait dû soulever une tempête plus violente encore que l'anti-judaïsme de Paul. C'est le contraire qui arriva. Il est facile de démontrer, l'histoire en main, que la théorie johannique, au moins dans ses éléments spéculatifs, présida au développement de la dogmatique chrétienne durant tout le reste de cette période et le commencement de la période suivante, jusqu'à ce que le génie d'Augustin, secondé par le génie pratique de l'Occident, vînt imprimer

une autre direction à la théologie chrétienne et assurer à saint Paul la première place, qu'il a conservée jusqu'à nos jours.

§ 23.

Gnosticisme.

Ittig, De hæresiarchis ævi apostolici, Lips., 1690, in-4°. — *F. Münter*, Odæ gnosticæ thebaicè et latinè, Havn., 1812, in-8°. — *Lewald*, De doctrinâ gnosticâ, Heidelb., 1818, in-8°. — *A. Neander*, Genetische Entwicklung der vornehmsten gnostischen Systeme, Berlin, 1818, in-8°. — *Matter*, Histoire critique du gnoticisme, Paris, 1828 ; 2e édit., 1843, 3 vol. in-8°. — *J.-J. Schmidt*, Ueber die Verwandtschaft der gnostisch-theosophischen Lehren mit den Religionssystemen des Orients, Leipz., 1828, in-8°. — *Möhler*, Versuch über den Ursprung des Gnosticismus, Tüb., 1831, in-8°. — *Baur*, Die christliche Gnosis oder die christliche Religions-Philosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung, Tüb., 1835, in-8°. — *Schwegler*, Das nachapostolische Zeitalter, Tüb., 1846, 2 vol. in-8°. — *Walch*, Entwurf einer vollständigen Historie der Ketzereien, Leipz., 1762-85, 11 vol. in-8°, T. I, p. 135, 233. — *Ritter*, Geschichte der christlichen Philosophie, Hamb., 1841, 2 vol. in-8°, T. I, p. 109 et suiv.

La formule empruntée par Jean aux écoles philosophiques de son temps, servit de point de départ au génie spéculatif dans l'Église chrétienne, et lui fournit, en se combinant avec la formule du baptême, les éléments du dogme de la Trinité, dogme qui s'élabora scientifiquement pendant la longue lutte de l'Église catholique contre le gnosticisme.

Il serait difficile de préciser l'époque où cet adversaire actif et puissant, qui contribua plus que l'esprit de modération et de paix à rapprocher les sectateurs de Paul et les Chrétiens judaïsants, en leur faisant sentir la nécessité d'unir leurs efforts contre l'ennemi commun, commença à troubler l'Église. Le Nouveau Testament parle bien d'une gnose (γνῶσις) et même d'une fausse gnose, que Paul combat dans ses Épîtres, parce qu'elle prétendait se placer au-dessus de l'en-

seignement apostolique [1], mais il n'y est point fait mention des Gnostiques, comme formant un parti distinct. Selon la tradition, les précurseurs des Gnostiques dans l'Église chrétienne seraient Simon le Magicien ou le Samaritain, Nicolaüs, Ménandre, Cérinthe, personnages obscurs, à moitié mythiques, qui paraissent avoir été plutôt des hommes dangereux par leurs doctrines immorales, que des novateurs en matière de religion [2]. Encore faut-il se garder, la tradition leur étant très-hostile, d'admettre sans un sévère examen les accusations portées contre eux par les Orthodoxes, qui se montrèrent en général trop prompts à oublier qu'eux aussi avaient été injustement chargés de crimes horribles par leurs ennemis. Ce qu'il y a de plus sage, c'est de se tenir dans une prudente réserve et de reconnaître qu'on ne sait rien ou presque rien sur leurs spéculations dogmatiques ni sur leurs mœurs.

Une obscurité presque aussi profonde couvre l'hérésie du docétisme, nom qui se rencontre pour la première fois, au IIe siècle, dans un écrit de l'évêque d'Antioche Sérapion [3], bien qu'il soit plus ancien qu'on n'est généralement porté à le croire [4]. On ignore, en effet, si ce nom désigne une secte, comme le prétendent Clément d'Alexandrie et Théodoret [5], ou simplement une opinion très-répandue, surtout parmi les

[1] I Tim. VI, 20. — Luc XI, 52. — Gnose, savoir supérieur, science mystérieuse, réservée aux initiés, doctrine ésotérique opposée à la πίστις ou la foi vulgaire. Dans le N. T., ce mot signifie le plus souvent la parfaite connaissance des vérités du christianisme, quelquefois même l'exacte observation de ses préceptes. — Voy. *Horn*, Biblische Gnosis, Hann., 1805, in-8°.

[2] *Irénée*, Adv. hæres., lib. I, c. 26; III, c. 3. — *Eusèbe*, Hist. eccles., lib. II, c. 13; III, c. 28. — *Épiphane*, Hæres. XXI, XXII, XXVIII. — Cf. *Paulus*, Historia Cerinthi, Ienæ, 1799, in-8°.

[3] *Eusèbe*, Hist. eccles., lib. VI, c. 12. — Cf. *Niemeyer*, Comment. de Docetis, Halle, 1823, in-4°.

[4] *Jérôme*, Adv. Luciferianos, dans ses Opp., T. IV, P. II, p. 304.

[5] *Clément*, Stromat., lib. III, c. 13. — *Théodoret*, Hæret. fabul., lib. V, c. 12.

Gnostiques, ainsi que l'affirment Épiphane et Philastre [1]. Quoi qu'il en soit, les Docètes ne reconnaissaient dans la personne du Sauveur que la nature divine, et, pour sauvegarder le principe de l'immatérialité de Dieu, ils expliquaient par la supposition d'un corps apparent les faits de l'incarnation et de la mort de Jésus-Christ. Intelligence du premier ordre, le Christ, disaient-ils, ne pouvait s'abaisser jusqu'à emprunter une enveloppe terrestre à la matière corrompue. Cette opinion se retrouve au fond de toutes les théories gnostiques, dont nous allons maintenant essayer de résumer les caractères principaux.

En s'adressant au christianisme, les chefs du gnosticisme furent sans aucun doute guidés par l'espoir de trouver dans la religion nouvelle la solution des questions qui préoccupaient alors les écoles ; mais ils s'aperçurent bientôt que l'enseignement apostolique était loin de répondre aux exigences de la spéculation. Ils entreprirent donc de combler les lacunes qu'ils y remarquaient et en même temps de donner au christianisme l'ordonnance systématique qui lui manquait, en le fondant avec les systèmes cosmologiques et théosophiques de la Grèce et de l'Orient.

Le problème capital et le plus difficile consistait à expliquer comment un monde matériel peut être l'œuvre d'un être spirituel, ou, en d'autres termes, comment le fini est issu de l'infini. Pour le résoudre, ils eurent recours à l'antique théorie de l'émanation. A côté de ce problème cosmogonique s'en dressait un autre presque aussi ardu, celui de l'origine du mal: comment concilier l'existence du mal dans le monde avec l'idée de la perfection absolue du Créateur? Pour répondre à

[1] *Épiphane*, Hæres. XXIII, XXIV. — *Philastre*, De hæresibus liber, c. 31, 32, 40, 42, 44, 45.

cette grave question, les Gnostiques empruntèrent à l'Asie centrale son dualisme ; mais les uns firent du principe du mal un être personnel et actif, semblable à l'Ahrimane du Zend-Avesta, tandis que les autres, se rapprochant plutôt du panthéisme néoplatonicien, placèrent la cause du mal dans la matière inerte, ténébreuse, chaotique, en sorte que, pour ces derniers, Satan n'était pas le principe éternel du mal, mais le fils de la matière, comme le Typhon égyptien. De là deux grandes écoles gnostiques ayant pour principe commun l'émanation : émanation du sein de Dieu de toutes les substances spirituelles, dégénération progressive d'émanation en émanation, rédemption et retour de tous les êtres spirituels dans le sein de Dieu ; mais différant entre elles (sans tenir compte, bien entendu, des détails) en ce que l'une s'appuie plutôt sur le dualisme de la Perse, et l'autre sur l'idéalisme ou le panthéisme néoplatonicien.

§ 24.

Gnostiques dualistes. — Saturnin. — Basilides.

Saturnin d'Antioche, qui vécut sous l'empereur Adrien, admettait deux principes ennemis, qu'il nommait, dit-on, le Père inconnu [1] et Satan. Du Père est émané le monde des êtres spirituels ou des forces (δυνάμεις), sur les limites duquel Saturnin place les sept Esprits sidéraux [2], qui ont créé le monde visible et formé l'homme de la matière éternelle, en

[1] Πατὴρ ἄγνωστος, le Zerouané akeréné du Zend-Avesta.

[2] Ἄγγελοι κοσμοκράτορες, les Amshaspands du Zend-Avesta, les Élohim de la Bible.

se laissant guider par un souvenir confus de l'image de Dieu. Leur pouvoir borné ne leur ayant pas permis de donner la dernière perfection à leur ouvrage, l'homme était sorti de leurs mains rampant comme un ver de terre; mais ému de compassion à la vue de cet être misérable, le Dieu inconnu l'anima d'une étincelle de la vie divine (πνεῦμα). De son côté, Satan, par jalousie, créa à sa propre image une race de démons [1], qui séduisent les hommes méchants et s'en font des auxiliaires contre les bons. Prenant en pitié le sort des hommes vertueux, le Dieu inconnu envoya sur la terre sa puissance suprême [2], le Christ, l'Esprit de lumière, pour qu'il délivrât l'homme de la puissance de Satan et purifiât le monde. L'homme doit contribuer à son salut en s'abstenant de tout ce qui le rend esclave de la matière, c'est-à-dire en menant une vie ascétique et contemplative. Ce système de Saturnin est encore très-sobre; celui de Basilides, son compatriote et son contemporain, est déjà plus compliqué et il offre aussi de plus grands rapports avec le christianisme. Selon Basilides, du Dieu ineffable (Θεὸς ἄῤῥητος) sont émanés sept éons ou attributs hypostasiés, qui forment avec lui la sainte ogdoade [3]. De ces sept éons, qui n'étaient pas, dans la pensée de Basilides, des personnes distinctes, puisqu'ils sortaient de Dieu et rentraient en lui, mais qui étaient à la fois idées et génies, émanaient, par séries septennaires, d'autres éons de moins en moins purs, se réfléchissant les uns dans les autres et formant en tout trois cent soixante-cinq mondes intellectuels ou

[1] Les Dews du Zend-Avesta.

[2] Ἄμορφος, ἀγέννητος δύναμις, c'est-à-dire puissance sans corps et inengendrée.

[3] Voici leurs noms : Νοῦς, Λόγος, Φρόνησις, Σοφία, Δύναμις, Δικαιοσύνη, Εἰρήνη, c'est-à-dire l'Intelligence ou la Raison, le Verbe ou la Parole, la Prudence, la Sagesse, la Force ou le Courage, la Justice et la Paix.

cieux (ὄυρανοι), dont le dernier était gouverné par le Dieu des Juifs (Ἄρχων) et ses éons. Les Basilidiens exprimaient ce nombre mystérieux de 365 par le mot Abraxas, qui désignait ainsi l'ensemble des intelligences du plérôme ou des manifestations du Dieu ineffable.

Le principe du mal, les ténèbres, aspirant à se mêler à la lumière, à se confondre avec elle, envahirent le monde intellectuel et y jetèrent la confusion. Dieu voulut y rétablir l'harmonie. A cet effet, il ordonna à l'Archon ou dieu des Juifs et à ses éons de créer de la matière le monde sublunaire, qui doit servir de théâtre à la crise de séparation (διάκρισις) de la lumière d'avec les ténèbres, puis l'homme en qui l'artisan du monde concentra toutes les forces matérielles et la force spirituelle qu'il possédait en lui-même. Le but ne fut point atteint. Il fallut, pour opérer la diacrèse, que le premier des éons (Νοῦς), à qui les disciples de Basilides donnaient le nom symbolique de Kaulakau [1], descendît lui-même sur la terre et s'unît au plus vertueux des hommes, à Jésus, au moment de son baptême. Dès qu'il reconnut dans la parole du Sauveur l'expression de la volonté de Dieu, dont il avait été jusque-là l'instrument inconscient, l'Archon s'y soumit ; car il n'est pas méchant, mais faible. On entre dans le royaume de Dieu par la foi (πίστις), état mystique de l'âme qui la met en communication directe avec le monde supérieur, et parfaitement compatible d'ailleurs avec le reniement de Jésus, qui a été crucifié non pas pour les péchés des autres hommes, substitution tout à fait contraire à la justice de Dieu, mais pour les péchés qu'il avait commis lui-même ; car il était homme et l'homme est pécheur par sa nature.

[1] *Ésaïe*, XXVIII, 10, 13 : קַו לָקָו, littéralement : ligne après ligne.

Cette secte, qui appuyait ses doctrines sur la tradition d'un disciple de l'apôtre Pierre, existait encore comme parti vers l'an 400 ; mais elle était bien dégénérée. Déjà le fils de Basilides, Isidore, avait altéré le système de son père en y introduisant le docétisme, en faisant l'Archon méchant et en manifestant un éloignement plus prononcé pour les institutions juives. Le germe d'immoralité qui se trouvait au fond des opinions de Basilides sur l'apostasie et le martyre, ne manqua pas non plus de se développer, et les derniers Basilidiens se rendirent justement odieux par l'extrême licence de leurs mœurs.

§ 25.

Gnostiques panthéistes. — Valentin. — Les Ophites.

Les deux systèmes que nous venons d'analyser, présentent encore des lacunes évidentes ; celui de Valentin d'Alexandrie († vers 160), qui prétendait l'avoir reçu d'un disciple de Paul, est plus complet, plus ingénieux, plus poétique. En voici les traits principaux :

Dans les profondeurs de l'Absolu, dans l'Abîme [1] qu'aucune intelligence ne saurait sonder, existait de toute éternité la Pensée [2], la conscience objective, dont l'Absolu se servit pour ses manifestations ou ses déploiements, après des siècles de repos et de silence. Sa première manifestation s'opéra par trois projections (προβόλαι) successives d'éons (διαθέσεις, δυνάμεις, αἰῶνες) dont l'émanation eut lieu par couples ou syzygies (συζυγίαι) [3]. De la

[1] Βυθός, Προπάτωρ, Προαρχή, l'Ammon-Ré des Égyptiens.

[2] Ἔννοια, Σιγή, la Neith des Égyptiens.

[3] A savoir : Νοῦς ou Μονογενής, Λόγος, Ἄνθρωπος, éons mâles, Ἀλήθεια, Ζωή, Ἐκκλησία, éons femelles.

seconde syzygie ou de la Parole et de la Vie émana à son tour une décade, et de la troisième, une dodécade, qui complétèrent l'ensemble des déploiements ou des manifestations hypostasiées du Dieu innommable et qui forment le monde des intelligences divines ou le plérôme (πλήρωμα), opposé à la matière, au chaos, qui n'est que ténèbres et vide (κένωμα, σκότος), Valentin n'admettant pas le dualisme asiatique. Le dernier éon de la dodécade, le plus éloigné de l'Être suprême et par conséquent le moins pur, la Sophia, consumée du désir de se réunir à l'Absolu, de la passion de le connaître, donna naissance à un être imparfait, la Sophia Achamoth [1], qui, en errant hors du plérôme, tomba dans le chaos, communiqua à la matière des germes de vie et enfanta le Démiurge, principe de la vie psychique, être mixte tenant à la fois de la nature divine et de la nature physique.

Cependant, afin de rétablir dans le plérôme l'harmonie troublée par la chute de la Sophia, l'Être suprême envoya à son secours l'éon Horos, et, de son côté, la première des intelligences célestes engendra une nouvelle syzygie, le Christ et le Saint-Esprit [2], qui expliquèrent aux autres éons le mystère des déploiements du Dieu suprême. Pleins de reconnaissance envers l'Absolu, qui avait délivré la Sophia, les éons voulurent le glorifier par une créature qui réunît tout ce qu'il y avait d'excellent dans leur nature. Ce nouvel éon fut Jésus, le premier-né de la création, destiné à jouer dans le monde inférieur le même rôle de rédempteur que le Christ, le premier-né de l'émanation, avait joué dans le monde des intelligences.

Ce monde inférieur était l'œuvre du Démiurge, qui l'avait

[1] Ἡ κάτω Σοφία, Ἀχαμώθ.
[2] Osiris et Isis dans la religion de l'Égypte.

créé de la matière sous la direction de sa mère et de l'éon Jésus. Il avait séparé le principe hylique ou matériel et le principe psychique confondus dans le chaos, et du dernier il avait formé les six Génies planétaires à l'image du monde supérieur; mais il avait voulu former l'homme à sa propre image. La Sophia déjoua son dessein en communiquant à sa créature une étincelle de la lumière divine (πνεῦμα) et en l'élevant ainsi au-dessus de son créateur lui-même. Irrité de trouver dans son ouvrage une intelligence supérieure à la sienne, le Démiurge arracha l'homme du paradis et le précipita de cette région aérienne sur la terre; puis il revêtit son âme d'un principe hylique qui le soumit à l'influence de Satan, le méchant fils de la matière. L'homme est donc composé de trois parties : le πνεῦμα ou l'intelligence, dont l'origine est divine, la ψυχή ou l'âme, qu'il tient du Démiurge, et le σῶμα ou le corps, qui provient de la matière (ὕλη). L'œuvre du rédempteur ou de l'éon Jésus consiste à séparer ces trois principes.

De même qu'ils distinguaient trois éléments dans l'homme, les Valentiniens distinguaient trois sortes d'homme : les hommes purement matériels ou hyliques, les Païens, appartenant au royaume de la matière ou de Satan; les hommes psychiques, ou les Juifs et les Chrétiens vulgaires, soumis au Démiurge, devant lequel ils tremblent; les Pneumatiques ou les Gnostiques, qui se sont élevés à la connaissance des choses divines. Dans tous les temps, le Sauveur a suscité parmi les Païens et les Juifs des hommes qui, armés, à divers degrés, de forces divines, leur ont révélé les choses futures d'une manière obscure et confuse. Peu satisfait lui-même du présent, le Démiurge promit un Messie à son peuple chéri, qui le regardait comme le Dieu suprême, et il lui envoya, en effet, ce libé-

rateur, à qui il forma un corps d'éléments éthérés et qu'il munit, autant que cela lui était possible, de forces psychiques. Le Messie parut donc sur la terre, et l'éon Jésus s'unit à lui au moment du baptême ; mais il s'en sépara avant la passion : de là, les défaillances du Messie à l'approche de la mort. Pour croire à ce Messie psychique, les Juifs et les Chrétiens vulgaires ont besoin de prophéties et de miracles, parce qu'ils ne se soumettent qu'à l'autorité ; mais les Pneumatiques sont amenés au vrai Sauveur par la puissance de la vérité, qui leur inspire la foi vraie, la conviction intime. Après le complet développement de l'élément spirituel arrivera le rétablissement de toutes choses (ἀποκατάστασις). Le Sauveur reconduira dans le plérôme la Sophia Achamoth, escortée de tous les chrétiens qui, en se spiritualisant de plus en plus, en se perfectionnant de plus en plus dans la gnose, dans la connaissance supérieure, seront devenus de véritables pneumatiques ; le Démiurge, comme ami de l'époux, demeurera avec les psychiques sur les confins du plérôme ; la matière avec les hyliques sera consumée par le feu et rentrera dans le néant.

Quoique peu propre à satisfaire le chrétien ou le philosophe, ce système exerça une grande influence, parce qu'il offre un ensemble à la fois ingénieux et imposant d'enseignements graves et sérieux. Valentin trouva partout en Égypte, à Rome, dans l'île de Chypre, des disciples enthousiastes. Cependant, comme il n'est pas dans la nature de l'esprit humain de rester invariablement attaché aux opinions d'un homme, sa doctrine ne tarda pas à subir d'importantes modifications. Sans parler de Secundus, qui en revint au dualisme zoroastrien, en faisant dériver le principe du mal de Dieu même, Ptolémée, autre disciple de Valentin, simplifia considérablement la théorie des éons et admit entre Dieu et le

monde un rapport plus direct que son maître. En ce point, il se rapprocha de la doctrine de l'Église ; il s'en rapprocha aussi par l'interprétation fort habile et fort judicieuse qu'il appliqua à l'Ancien Testament, comme par la relation typique qu'il établit entre les deux alliances [1]. Cependant ce qui caractérise encore mieux sa doctrine, c'est sa tendance pratique et morale, si contraire à la théorie valentinienne. Sous ce rapport, il convient de placer à côté de lui Héracléon, qui cultiva aussi l'exégèse et crut découvrir dans l'Évangile selon saint Jean les principaux éons du gnosticisme ; tandis que Marcus, autre disciple de Valentin, qui se vantait de posséder une révélation supérieure à toutes les révélations, et qui chercha à fondre avec ses propres doctrines les philosophèmes de Pythagore et les spéculations de la kabbale, s'éloigna de l'Église chrétienne au point de n'en guère conserver que les formes extérieures.

Aux systèmes religieux panthéistiques de l'Asie mineure et de l'Égypte se rattache la théorie métaphysique des Ophites, qui offre avec celle de Valentin d'assez grandes analogies, bien qu'elle s'en écarte sur un point essentiel, en tant qu'elle admet l'éternité de la matière, sans en faire toutefois un être personnel et actif. Comme Valentin, les Ophites donnaient à l'Être infini et incompréhensible le nom symbolique d'Abîme (Βυθός), et à sa première émanation celui de Pensée (Ἔννοια) ou de Silence (Σιγή). De l'Abîme et de la Pensée émanèrent le Premier homme et, à ce qu'il paraît, le Second homme ou le Fils de l'homme avec l'Esprit-Saint, qu'ils appelaient aussi la Mère des vivants ou la Sophia céleste (ἡ ἄνω Σοφία). Ces types de l'humanité donnèrent naissance, à leur

[1] Voir sa Lettre à Flora, dans *Épiphane,* Hæres. XXXIII.

tour, au Christ, principe mâle et parfait de la lumière, et à la Sophia Achamoth, principe femelle et imparfait, qui n'avait plus en elle qu'une parcelle de la lumière divine. En face du monde de la lumière, les Ophites plaçaient l'eau, les ténèbres ou le chaos, principe matériel et éternel, et, pour mettre en relation les deux mondes, ils racontaient, comme Valentin, que la Sophia Achamoth, tombée dans le chaos, enfanta le créateur du monde, Jaldabaoth, fils du chaos et seul Dieu connu des Juifs. Jaloux de passer pour l'Être suprême, Jaldabaoth, secondé par les six Génies planétaires émanés de lui, Jao, Sabaoth, Adonaï, Éloï, Oraïos et Astaphaïos, résolut de faire l'homme à son image et de l'animer du principe pneumatique qu'il tenait de sa mère; mais bientôt il s'aperçut avec terreur et dépit qu'en se privant de ce principe en faveur de sa créature, il avait créé un être supérieur à lui-même. Le mal était sans remède. Pour empêcher au moins l'homme d'arriver à la connaissance de Dieu, il lui défendit de manger du fruit de l'arbre de la science, et, dans la fureur qui le transportait, il plongea ses regards dans la matière : son image s'y réfléchit, s'anima et devint un être plein de haine, de malice et d'envie, Satan, l'Esprit-Serpent (Ὀφιόμορφος). Cependant la Sophia, irritée de la méchanceté de son fils et voulant ramener à soi la lumière dispersée dans le monde, se servit de l'inimitié d'Ophiomorphos contre son père pour inciter l'homme à violer le commandement de Jaldabaoth, et celui-ci, pour punir sa créature de sa désobéissance, la précipita sur la terre, le dernier des corps de l'univers, et la soumit à toutes sortes de maux. Mais la Sophia n'abandonna pas l'homme dans sa détresse : elle suscita de temps en temps des prophètes pour relever son courage et ses espérances ; cependant il lui fut impossible de l'affranchir complétement du pouvoir de

son créateur. Cette tâche était réservée au Christ, qui, envoyé à cet effet sur la terre par le Dieu suprême, s'unit à l'homme Jésus afin d'abolir, par son intermédiaire, le culte de Jaldabaoth et de détruire son empire. Jaldabaoth se vengea en faisant mourir Jésus sur la croix; mais sa mort n'empêcha pas son œuvre de se poursuivre. La Sophia finira par rentrer dans le plérôme, accompagnée des hommes spirituels, tandis que le dieu des Juifs, épuisé par sa lutte avec Dieu, tombera dans les profondeurs de la matière. Ainsi ce que les livres sacrés des Juifs appellent la chute, était pour les Ophites le moment de la transition de l'ignorance à la connaissance, le passage de l'état d'innocence à une conscience supérieure, et voilà pourquoi ils rendaient un culte au Serpent, cause de ce progrès, comme à la sagesse incarnée, comme à la source de la gnose (ἀρχὴ γνώσεως). Pas une secte gnostique ne poussa d'ailleurs plus loin qu'eux la haine contre le judaïsme. Quelques-uns allèrent jusqu'à honorer comme des victimes de Jaldabaoth les hommes les plus pervers de l'histoire sainte, tels que le meurtrier Caïn, d'où leur vint le nom de Caïnites, ou le traître Judas, en qui ils voyaient un homme supérieur, qui s'était élevé au-dessus des préjugés des autres apôtres et n'avait livré Jésus à ses ennemis que parce qu'il savait que sa mort détruirait le royaume du Démiurge[1]. D'autres cependant, comme les Séthiens, réprouvaient d'aussi coupables aberrations et proclamaient saints les patriarches et les prophètes. Les Ophites n'avaient point encore entièrement disparu dans le VIe siècle[2].

[1] *Épiphane*, Hæres. XXXVIII, c. 3.
[2] Cod. Justinian., lib. I, tit. V, ll. 18, 19, 21. — Cf. *Fuldner*, De Ophitis, Rintel, 1834, in-4°.

§ 26.

Gnostiques éclectiques. — Carpocrate et Épiphane. — Bardesane. — Tatien. — Marcion.

Gesenius, De inscriptione phœnicio-græcâ in Cyrenaïca nuper repertâ, Halle, 1825, in-4°. — *Fuldner*, De Carpocratianis, dans Illgen, Historisch-theolog. Abhandlungen, Leipzig, 1824, t. III, p. 180 — *A. Hahn*, Bardesanes gnosticus, Syrorum primus hymonologus, Leipz., 1819, in-8°. — *H.-A. Daniel*, Tatianus der Apologet, Halle, 1837, in-8°. — *A. Hahn*, De gnosi Marcionis antinomi, Regiom., 1820, in-4°.

Dans les sectes gnostiques dont nous venons de résumer les théories aussi brièvement, aussi clairement qu'il nous a été possible, et aussi fidèlement que nous l'ont permis les lacunes de la tradition et les contradictions de l'histoire ecclésiastique, il est certain que l'on remarque à peine quelques faibles traces des dogmes principaux du christianisme, et il n'est pas moins certain qu'il eût été impossible de concilier deux systèmes aussi opposés que le système gnostique, avec son conflit éternel de l'esprit et de la matière, et le système orthodoxe, avec sa tendance à unir le divin et l'humain, le spirituel et le matériel en une unité concrète. Cependant comme toutes ces sectes s'accordaient à reconnaître le christianisme pour la forme la plus parfaite sous laquelle se soit jamais manifestée la conscience religieuse, cela suffit assurément pour qu'on les compte au nombre des sectes chrétiennes. Plusieurs historiens n'ont point été de cet avis; ils ont passé sous silence non-seulement les véritables Gnostiques, dualistes ou panthéistes, mais même d'autres Gnostiques, que nous distinguerons par le nom d'éclectiques, parce qu'ils ne se sont pas contentés d'édifier leurs théories méta-

physiques sur le dualisme oriental ou le panthéisme néoplatonicien, mais qu'ils ont emprunté leurs matériaux à toutes sortes de systèmes et qu'ils ont pensé et écrit dans un autre esprit que les Gnostiques proprement dits, en sorte que leurs doctrines, chrétiennes au fond, n'ont plus de commun avec le gnosticisme que quelques idées générales. Parmi ces sectes gnostico-éclectiques, les unes étaient panthéistes, les autres penchaient vers le dualisme ; mais chez toutes, on remarque une tendance très-hostile au judaïsme. A la première classe appartiennent l'égyptien Carpocrate, contemporain de Valentin, et son fils Épiphane, qui enseignaient que le Dieu inconnu (Πατὴρ ἄγνωστος) est un (μονάς, μία ἀρχή), que tout émane de lui, que tout rentrera en lui. Mais les Anges créateurs du monde (Ἄγγελοι κοσμοποίοι), déchus de cette unité par orgueil et par ambition, s'opposent à ce retour par des prescriptions religieuses, dont la première est la loi juive. Un petit nombre de sages, Platon et Pythagore, Moïse et Ésaïe, Zoroastre et Aristote, ont déjà triomphé de cette opposition et sont rentrés dans la monade, de même que Jésus, qui a aboli la loi juive ; aussi leurs images figuraient-elles, à côté de celle du prophète de Nazareth, au centre du temple élevé par Épiphane dans l'île de Céphalléne. Selon les Carpocratiens, et notamment les Antitactes, une de leurs branches, la justice consiste non dans les œuvres, mais dans la foi et la charité, c'est-à-dire dans une soumission absolue à la loi de la communauté. Ils rejetaient toute loi, même morale, et toute religion positive, comme des infractions à la grande loi de la nature. On comprend dans quels désordres de pareils principes pouvaient les entraîner et les entraînèrent en effet, si l'on doit admettre sans réserve le témoignage de leurs adversaires.

A la seconde classe des sectes gnostico-éclectiques se rattache Bardesane d'Édesse, qui vécut dans la seconde moitié du IIe siècle. Auteur de plusieurs ouvrages théologiques dont il ne reste plus, malheureusement, que d'insignifiants fragments, et d'hymnes religieuses, qui se chantèrent longtemps dans les églises de la Syrie, ainsi que celles de son fils Harmonius, même après leur excommunication comme hérétiques, Bardesane avait étudié les doctrines des théosophes de l'Orient et des gymnosophistes des Indes avec autant de soin que les systèmes des philosophes de la Grèce. Animé d'ailleurs d'une piété sincère et profonde, fortement attaché à la religion chrétienne pour laquelle il avait bravé le martyre, il tomba dans l'hérésie en essayant de résoudre des problèmes dont cette religion ne lui offrait pas des solutions satisfaisantes : tel, entre autres, celui de la création, dont il se faisait une idée aussi éloignée du gnosticisme que du christianisme. D'après son système, le monde n'est pas l'œuvre du Dieu suprême, mais du Christ, le Fils du Dieu vivant, et du Saint-Esprit, sa sœur et son épouse, de qui émanèrent deux syzygies d'éons, Maio et Jabscho, Nouro et Rucho, génies de la terre et de l'eau, du feu et de l'air. C'est avec l'aide de ces quatre éons que le Christ et l'Esprit créèrent le monde visible, dont ils donnèrent le gouvernement, sous leur autorité suprême, aux sept Génies sidéraux. Comme le monde, le corps de l'homme est fatalement soumis aux volontés de ces génies ; mais son âme jouit d'une liberté entière, parce qu'elle est née de l'Esprit ; cependant elle est exposée aux tentations du mal, de Satan, fils de la matière éternelle. Dégradée par sa chute, elle n'avait aucune connaissance de sa nature céleste, avant que le Christ vînt lui révéler sa haute origine. Pour remplir cette mission, il prit un corps céleste qui ne souffrit

la mort qu'en apparence; puis il remonta dans le plérôme. Depuis qu'elles ont reçu ses enseignements, les âmes soupirent après leur patrie véritable, où elles retournent après la mort, revêtues d'un corps céleste, le corps terrestre devant être anéanti. Telles étaient aussi, à peu près, les opinions de Tatien († 174), syrien de naissance et ami de Justin le Martyr, qui essaya d'expliquer par le dualisme l'origine du mal dans le monde. Selon lui, la première émanation de Dieu est sa Pensée ou son Esprit, dont sortit le Logos ou la Parole créatrice. L'âme humaine se compose de deux parties, l'une psychique, l'autre pneumatique. Le devoir de l'homme est d'assurer la prépondérance à ce dernier principe, seul bon, divin, immortel. Pour cela, il doit se détacher de plus en plus du monde, œuvre du démiurge Jéhovah, en marchant sur les traces du Sauveur, en se refusant tous les plaisirs physiques et en se soumettant à des abstinences si sévères que ses disciples en ont reçu le nom d'Encratites ou Abstinents.

Il ne nous reste plus à parler que de Marcion de Sinope, le plus remarquable des chefs gnostiques et le plus dangereux, à ce qu'affirme Tertullien qui a beaucoup écrit contre lui; mais Marcion était-il réellement un gnostique? La question paraîtra sans doute étrange en présence du témoignage unanime des apologistes chrétiens, et l'on ne peut contester, en effet, qu'il avait adopté certaines formules gnostiques, qu'il avait apprises du syrien Cerdon, pendant son séjour à Rome (vers 140). Toutefois il semble impossible qu'un homme d'un esprit aussi ferme, aussi indépendant, aussi lucide, ait compris les théogonies gnostiques autrement que comme des allégories; car il est positif qu'il témoigna toujours un aussi profond dédain pour la spéculation pure que pour la religion juive, à laquelle il avait voué une haine qu'il étendait aux

Judéo-Chrétiens encore nombreux dans l'Asie Mineure. Au reste, il n'est pas facile de se faire une idée nette et complète de sa doctrine d'après les écrits des hérésiologues et les réfutations de Tertullien. Il distinguait, dit-on, trois principes (ἀρχαί) : le Dieu bon (Θεὸς ἀγαθός), le Créateur juste (Δημιουργὸς δίκαιος) et la matière éternelle (ὕλη), dont le roi est le Malin (ὁ Πονηρός) ou le diable (ὁ Διάβολος) ; mais on ne nous apprend pas quels rapports métaphysiques il établissait entre eux. Le Démiurge a créé le monde et l'homme, sa propre image, de la matière, à laquelle il a imprimé nécessairement, dans cette œuvre de création, le sceau de son pouvoir restreint et de ses idées bornées. Trop faible pour résister à l'élément matériel dont son corps est formé, l'homme céda aux suggestions du Malin et il s'exposa ainsi à la justice rigoureuse du Créateur. Un petit nombre excepté, tous les descendants du protoplaste se corrompirent de plus en plus. Le Démiurge irrité les abandonna donc au pouvoir des démons, ne se réservant que les justes, pour en former son peuple chéri, le peuple juif, à qui il donna la loi des œuvres et qu'il secourut de tout son pouvoir, mais sans succès, dans sa lutte contre l'empire du mal. Plein d'un immense amour pour l'humanité, le Dieu bon voulut enfin faire cesser cette lutte inégale, en ramenant à lui les hommes par l'amour, sans contrainte aucune. Il envoya en conséquence sur la terre le Christ avec ordre de leur révéler à tous, aux Païens aussi bien qu'aux Juifs, son essence restée jusque-là inconnue. Le Christ apparut inopinément dans la synagogue de Capernaüm, revêtu d'une apparence de corps, et jeta, à l'heure même, les fondements d'un nouveau royaume spirituel. Sa passion, sa mort ne furent qu'apparentes ; car pour souffrir et mourir, un corps réel lui eût été nécessaire, et il n'aurait pu en prendre un de cette nature,

sans se soumettre en même temps au pouvoir du Démiurge. Il semble que, pour Marcion, le Christ n'était, à proprement parler, que la personnification de l'idée de la rédemption. Ceux qui croient en lui et qui, par amour pour Dieu, mènent une vie sainte, c'est-à-dire sévèrement ascétique, jouiront dans son royaume d'une félicité parfaite; ceux qui restent attachés au Démiurge recevront, selon leurs œuvres, après un juste jugement, soit une félicité bornée dans le sein d'Abraham, soit une condamnation. Quant aux hommes morts avant l'apparition du Sauveur, Marcion enseignait que, touché de compassion envers eux, le Christ était descendu aux enfers pour leur offrir le salut à tous, bons ou méchants, païens ou juifs; que les païens et les maudits de l'Ancien Testament avaient cru en lui, mais que les justes de l'Ancienne Alliance, habitués à obéir au Démiurge, avaient, comme les Juifs, refusé de l'écouter.

Marcion avait été chrétien et chrétien zélé dans sa jeunesse. Si, dans son âge mûr, il renia la doctrine orthodoxe, c'est qu'elle n'expliquait pas d'une manière satisfaisante pour lui les contradictions ou antithèses qu'il remarquait entre l'Ancien et le Nouveau Testament. Il était choqué surtout des anthropomorphismes qui abondent dans les livres des Juifs, en sorte qu'il ne put se persuader que Jéhovah fût le Dieu suprême, comme l'Église orthodoxe l'enseignait. Les opinions des apôtres sur le chiliasme et la parousie ne lui déplaisaient pas moins, il les croyait entachées de judaïsme; aussi rejetait-il, sans hésiter, les écrits apostoliques qu'il supposait avoir été composés sous l'influence des croyances juives, ou du moins il les soumettait à un travail d'épuration, auquel présidaient — est-il nécessaire de le dire? — les préjugés du sectaire plutôt que la saine critique de l'érudit. Son principal

ouvrage, les *Antithèses*, est malheureusement perdu. C'est dans ce livre qu'opposant Jéhovah au Dieu de l'Évangile, le Messie prédit par les prophètes au Christ, les cérémonies des Juifs à celles des Chrétiens, il s'attachait à faire ressortir les différences des deux économies, différences qui n'échappaient pas non plus aux docteurs de l'Église, mais qu'ils essayaient de concilier au moyen de l'interprétation allégorique, méthode que Marcion rejetait absolument pour s'en tenir au sens littéral, se montrant sur ce point supérieur à son siècle. Par ce travail d'une critique peu exercée et peu judicieuse, les nombreux écrits, Actes, Évangiles ou Épîtres, dont l'Église était inondée depuis les apôtres, se trouvèrent réduits pour lui à dix Épîtres de saint Paul, l'apôtre par excellence, et à l'Évangile du Seigneur, qu'on croit identique avec celui de Luc. De tout temps, la tradition a accusé Marcion d'avoir même retranché de ces écrits sacrés ce qui contredisait sa doctrine et sa morale [1]; mais l'accusation est réfutée par cet aveu de Tertullien qu'il y reste assez de choses qu'une interprétation forcée peut seule concilier avec sa théorie [2], en sorte que, malgré les recherches laborieuses des savants allemands, c'est encore une question de savoir si Marcion a réellement falsifié l'Évangile selon saint Luc, ou s'il ne se serait pas plutôt servi de l'Évangile dont celui de Luc a été tiré? Jusqu'ici la balance penche en faveur de Marcion [3]. On lui a reproché également d'avoir altéré les Épîtres de saint Paul [4]; mais la science moderne a prouvé que des altérations dont on l'accuse,

[1] *Irénée*, Adv. hæres., lib. I, c. 27, § 2; III, c. 11-12.
[2] *Tertullien*, Adv. Marcion., lib. V, c. 13, 21.
[3] *F.-J.-C. Löffler*, Dissert. quâ Marcionem Pauli Epistolas et Lucæ Evangelium adulterasse dubitatur, Francof., 1788, in-4°. — *Gratz*, Kritische Untersuchung über Marcions Evangelium, Tüb., 1818, in-8°. — *Ritschl*, Das Evangelium Marcions und das kanonische Evangelium des Lucas, Tüb., 1846, in-8°.
[4] *Épiphane*, Hæres. XLII, c. 9.

les unes sont les leçons véritables, les autres des corrections parfaitement justifiées, et qu'un petit nombre seulement, sans importance dogmatique, offrent des variantes que l'on ne peut accepter, mais que l'ultra-paulinisme de Marcion devait préférer[1], en l'absence de toute raison déterminante, dans un temps où l'art de la critique du texte sacré était à peu près inconnu. Son école marcha résolument sur ses traces dans la voie d'un scepticisme éclairé. Apelles, un de ses plus illustres disciples, n'hésita pas non plus à signaler des contradictions dans l'Ancien Testament et à en déduire la diversité d'origine des livres qui le composent. Il ne resta pas d'ailleurs servilement attaché à la doctrine de son maître ; il la modifia, au contraire, sur celle de Valentin au point de vue spéculatif, et la simplifia, d'un autre côté, en n'admettant qu'un seul principe, le Dieu parfait, dont la puissance créatrice est concentrée dans le Christ, l'Ange illustre, l'Ange de feu. En descendant sur la terre, à la prière du Démiurge, pour rétablir l'harmonie entre le monde inférieur et le monde supérieur, le Christ emprunta aux éléments un corps matériel, qu'il leur rendit lorsqu'il remonta au ciel.

Quelque jugement que l'on porte sur la théorie dogmatique des Marcionistes, on doit reconnaître que cette secte, une des plus remarquables du IIe siècle, a rendu des services en contribuant à dégager la religion chrétienne des liens du judaïsme et en éveillant dans l'Église l'esprit de la critique sacrée. Sa morale était austère, ascétique même. Marcion proscrivait le mariage et laissait dans les rangs des catéchumènes ceux de ses disciples qui ne se sentaient pas capables

[1] *F.-G.-J. Schelling,* De Marcione Epistolarum Pauli emendatore, Tüb., 1795, in-4°. — Voy. aussi les dissertations de *Baur*, dans les Theolog. Jahrbücher de *Zeller*, an. 1846, cah. 4, et de *Hilgenfeld*, dans le Zeitschrift de *Niedner*, an. 1855, vol. 3.

de garder la plus rigoureuse continence ; mais il rejetait les mystères et permettait aux femmes mêmes de baptiser. Malgré la haine que les Orthodoxes leur portaient, les Marcionistes formèrent une église distincte, très-nombreuse et très-fortement constituée, jusqu'au VIe siècle, où ils finirent par succomber sous les lois les plus sévères.

§ 27.

Montanisme.

Wernsdorf, Comment. de Montanistis, Dantzig, 1751, in-4°. — *Kirchner*, De Montanistis, Iena, 1832, in-8°. — *F.-C.-A. Schwegler*, Der Montanismus und die christliche Kirche des zweiten Jahrhunderts, Tüb., 1841, in-8°. — *A. Ritschl*, Die Entstehung der altkatholischen Kirche, Bonn, 1850, in-8°. —*Baur*, Das Wesen des Montanismus nach den neuesten Forschungen, dans le Jahrbuch de *Zeller*, 1851, p. 538.

Les chefs du gnosticisme avaient usé du prestige que leur enthousiasme et leur science leur assuraient sur les gens simples et même sur les esprits cultivés, pour élever la religion chrétienne au-dessus des idées étroites et matérielles des Chrétiens judaïsants ; ils avaient réussi, mais en exposant le christianisme à un danger beaucoup plus grave, celui de se perdre dans une spéculation sans bornes. Heureusement qu'une énergique réaction fut provoquée à temps dans le sein même du gnosticisme par Tatien, et en dehors par Montan. Phrygien de naissance, Montan qui vivait dans la seconde moitié du IIe siècle, n'était point un esprit philosophique ; loin de là, il avait une imagination mystique, matérielle, et son enthousiasme allait jusqu'à l'extase. Rien ne prouve qu'il se soit donné pour Dieu le Père, comme on l'en a accusé ; mais

il est positif qu'il prétendait recevoir des révélations particulières du Saint-Esprit dans des extases prophétiques, dont les symptômes, tels qu'ils nous sont décrits, offraient des analogies remarquables avec ceux du somnambulisme [1], et il n'est pas moins certain qu'il affirmait que le Paraclet, promis par Jésus à ses disciples, s'était manifesté en lui pour conduire l'Église à sa perfection virile avant la parousie et la fondation du royaume millénaire, dont la capitale devait être, selon lui, non pas Jérusalem, mais la ville phrygienne de Pépuza, où il demeurait [2]. Les Montanistes distinguaient en effet trois périodes ou âges dans l'éducation divine du genre humain : 1° L'âge de la Loi et des prophètes, âge de l'enfance, répondant à la dureté du cœur ; 2° l'âge du Christ et des apôtres, âge de la jeunesse, répondant à l'infirmité de la chair, et 3° l'âge de la manifestation du Paraclet, âge viril, répondant à la sainteté spirituelle, période du vrai christianisme ouverte par Montan et devant durer jusqu'à la fin du monde [3]. Cette doctrine, dont on trouve le germe dans l'Évangile selon saint Jean [4], s'éloignait moins de l'orthodoxie que le gnosticisme ; mais elle était peut-être aussi dangereuse pour la religion chrétienne, qu'elle attaquait dans son principe en ce qu'elle la considérait non pas comme une religion parfaite et définitive, mais comme une institution transitoire et perfectible. Ce point de doctrine excepté, Montan était orthodoxe, et ses sectateurs, dont le plus illustre fut Tertullien [5], ne se faisaient remarquer parmi les Chrétiens que par un ascétisme plus aus-

[1] *Tertullien,* De animâ, c. 9.
[2] *Épiphane,* Hæres. XLIX, c. 1.
[3] *Tertullien,* De virginibus velandis, c. 1.
[4] Jean XVI, 12-13.
[5] Voy. *Neander,* Antignosticus, Geist des Tertullianus und Einleitung zu dessen Schriften, Berlin, 1825, in-8°.

tère, par la rigueur de leurs jeûnes, par la sévérité de leurs pénitences. Ils se refusaient tous les plaisirs de la vie, s'interdisaient les secondes noces, attachaient un prix excessif au martyre et au célibat, excluaient à jamais de leur église les incontinents, les meurtriers, les idolâtres, condamnaient la science elle-même, et, dans leur orgueil spirituel, ils se donnaient le nom de pneumatiques par opposition aux chrétiens moins parfaits qu'ils qualifiaient de psychiques. Ces sectaires, connus aussi dans l'histoire des hérésies sous le nom de Cataphrygiens et de Pépuziens, furent anathématisés par plusieurs synodes [1], ce qui ne les empêcha pas de se maintenir comme secte dissidente jusqu'au VIe siècle [2]. En Occident, où ils ne se séparèrent jamais de l'Église, ils étaient si nombreux qu'ils furent un instant sur le point de triompher, et que leur influence est encore visible dans quelques-unes des institutions de l'Église romaine.

§ 28.

Novatiens. — Méléciens. — Donatistes.

Walch, Entwurf einer vollständigen Historie der Ketzerein, Leipz., 1762-85, 11 vol. in-8°, T. II et IV. — *Valois,* De schismate Donatistarum, dans l'Eusèbe de Cambridge, 1720, 3 vol. in-fol. — *Noris,* Historia Donatistarum, dans le T. IV de ses Opera, Vérone, 1729-32, 4 vol. in-fol.

Il importe moins, dans une histoire des dogmes, de suivre exactement l'ordre chronologique que de rapprocher des doctrines semblables. Nous croyons donc devoir parler ici de trois sectes qui agitèrent l'Église, dans le IIIe siècle, par leur

[1] Ces synodes sont les premiers dont l'histoire fasse mention. *Eusèbe,* Hist. eccles., lib. V, c. 16.
[2] Cod. Theodos., lib. I, tit. V, ll. 18-21.

rigorisme aussi exagéré que celui des Montanistes. Comme Montan, Novatien, philosophe converti au christianisme, qu'il défendit avec talent [1], ne toucha pas au dogme, quoiqu'il eût des idées particulières sur l'inspiration des Livres saints [2]; mais il s'attaqua à la discipline de l'Église. Il voulait que l'on exclût sans rémission de la communion des fidèles ceux qui péchaient mortellement, sans prétendre cependant leur enlever tout espoir dans la miséricorde divine, c'est-à-dire qu'il refusait à l'Église un pouvoir qu'il accordait à Dieu. Élu évêque de Rome, en 251, par ses partisans qui l'opposèrent à Corneille, Novatien rompit toute relation avec l'Église catholique, qu'il regardait comme souillée, en sorte qu'il rebaptisait tous ceux qui s'en éloignaient pour embrasser son parti et devenir membres de la communauté des Saints ou des Purs. Le même rigorisme produisit en Égypte le schisme de Mélèce, évêque de Lycopolis, qui, pendant la persécution de Dioclétien, se sépara avec éclat de l'église d'Alexandrie, parce qu'elle se montrait trop indulgente envers les *lapsi* [3]. Ce schisme dura peu ; mais il n'en fut pas de même de celui des Donatistes, qui ensanglanta l'Afrique jusqu'au VIIe siècle. Soulevée par une question de discipline, la controverse prit de plus larges proportions pendant la lutte et s'étendit aux marques de la vraie Église, à l'efficacité des sacrements, à la distinction entre l'Église visible et l'Église invisible, aux rapports de l'Église et de l'État ; cependant, ce qui la rend surtout importante, c'est la fatale confusion entre le pouvoir temporel et le pouvoir spirituel qu'amena l'appel porté par les Donatistes devant l'empereur Constantin. Le concile général

[1] *Novatien,* De Trinitate, Oxon, 1724, in-8°.
[2] *Novatien,* Op. cit., c. 29.
[3] *Socrate,* Hist. eccles., lib. I, c. 6.

tenu à Constantinople en 381, condamna à la fois les Novatiens et les Donatistes. Il formula contre ceux-ci les dogmes de l'universalité de l'Église et de la nécessité de la pénitence publique, et il prit contre ceux-là la défense du baptême et du dogme de la rémission des péchés [1].

§ 29.

Manichéisme.

J.-C. Wolf, Manichæismus ante Manichæum, Hamb., 1707, in-8°. — *Bayle,* Dictionnaire historique et critique, art. Manichéens. — *Beausobre,* Histoire critique du manichéisme, Amst., 1734-39, 2 vol. in-4°. — *Reichlin-Meldegg,* Die Theologie des Magiers Manes, Frankf., 1825, in-8°. — *Baur,* Das manichäische Religionssystem, Tüb., 1831, in-8°. — *Archelaüs,* Acta disputationis cum Manete, dans *Gallandi,* Biblioth. Patrum, T. III, p. 569.

Dans le temps même où l'Église combattait pour repousser l'invasion d'un rigorisme anti-évangélique, sans réussir complétement par la raison très-simple qu'elle luttait contre l'esprit du siècle, un autre adversaire s'éleva contre elle en Orient; nous voulons parler du manichéisme. Les origines de cette hérésie sont fort obscures. Les sources orientales sont d'une date relativement récente [2], et les renseignements fournis par les hérésiologues grecs ou latins ne présentent qu'un mélange informe de fables et de contradictions. Ce qui paraît le plus probable, c'est que le chef de cette secte, Mani, appelé aussi Manès ou Manichée, était un de ces Magusiens, partisans du dualisme pur, qui, chassés de leur patrie lors de la restaura-

[1] *Mansi,* Concil., T. III, p. 521 et suiv.
[2] *Herbelot,* Bibliotheca orientalis, Paris, 1697, in-fol., art. Mani. — *Silvestre de Sacy,* Mémoires sur diverses antiquités de la Perse, Paris, 1793, in-4°, p. 42 et suiv.

tion du royaume et de l'ancienne religion des Perses par les Sassanides, allèrent chercher un asile dans l'empire romain. Ce savant mage, versé surtout dans les théosophies orientales, avait été frappé des analogies qui existent entre le culte de Mithra, le bouddhisme et le gnosticisme, alors très-répandu en Perse [1], et il s'était cru appelé à concilier ces différentes religions, à les identifier de manière à n'en former qu'une seule. Plus hardi que Montan, qui s'était contenté d'affirmer que le Paraclet habitait en lui, il se donna pour le Paraclet lui-même et s'attribua la mission de compléter la révélation chrétienne, qui lui semblait insuffisante en ce qu'elle n'explique ni avec clarté, ni avec détail, le côté physique de l'existence du monde. Voici en peu de mots sa théorie, telle qu'elle était enseignée au IVe siècle de notre ère ; on remarquera qu'elle se rapproche beaucoup du système de Basilides. Dieu, chef du royaume de la lumière, et Satan, prince du royaume des ténèbres, sont deux dieux indépendants l'un de l'autre, ennemis de toute éternité par leur nature même ; mais le premier finira par triompher du second, à qui il est supérieur en intelligence et en force. Ils ont tous deux sous leurs ordres des légions d'éons émanés de leur essence. Après de longues dissensions intestines, la paix s'étant rétablie dans le royaume des ténèbres, Satan rassembla toutes ses forces dans le but d'envahir le royaume de la lumière. Pour empêcher cette invasion, Dieu donna l'existence à la Mère de la vie, qu'il chargea de protéger ses éons et de détruire l'empire du mal. Trop pure pour se mettre elle-même en contact avec la matière, la Mère de la vie engendra un fils à son image, le Premier

[1] *S. de Vries,* De origine et progressu religionis christianæ in veteri Persarum regno, dans le Museum Haganum, Hagæ Comitum, 1774-80, 4 vol. in-8°, T. III, p. 288.

Homme, qui engagea la lutte avec l'assistance des cinq éléments purs. Il fut vaincu ; mais une émanation nouvelle, l'Esprit vivant, le délivra, le ramena dans le royaume de la lumière et le plaça dans la région du soleil et de la lune, où il habite sous le nom du Christ. Cependant le Premier Homme avait perdu dans le combat une partie de son armure ou de sa lumière, c'est-à-dire son fils, qui était tombé dans les ténèbres. Pour l'en retirer, Dieu fit créer par l'Esprit vivant l'univers, où doit s'opérer peu à peu la séparation de la lumière d'avec les ténèbres. Deux éons célestes, l'Esprit et le Christ, attiraient à eux avec tant de force la lumière épanchée dans les ténèbres, que les démons, enchaînés aux astres par l'Esprit vivant, désespérèrent de la retenir, s'ils ne parvenaient à réunir ses rayons épars dans un foyer commun. Satan et ses éons se mirent à l'œuvre : ils créèrent l'homme à l'image du Premier Homme, et concentrèrent dans ce microcosme toute la lumière unie à la matière. Trop sublime pour son corps, l'âme allait s'affranchir de ses chaînes, lorsque le démon créa Ève, dont les charmes séduisirent Adam et l'entraînèrent à un acte de sensualité, qui affaiblit la lumière en la disséminant, en sorte que la postérité d'Adam ne peut plus résister aux séductions de la matière ni aux ruses de Satan. Le misérable état de l'âme, ainsi captive des ténèbres, toucha le Christ, qui voulut la délivrer de son enveloppe matérielle. Il descendit sur la terre revêtu d'un corps apparent. Par sa doctrine et sa force d'attraction, il avait commencé à opérer cette délivrance, lorsque Satan le fit mourir. Imbus de préjugés judaïques, ses apôtres ne l'ont pas compris. Les livres saints que vénère l'Église ne sont pas leur ouvrage ; ils ont été en partie altérés par les démons, en partie composés, longtemps après leur mort, par des auteurs inconnus. Mais Dieu n'a point aban-

donné les hommes. Mani, le Paraclet promis par le Christ, est venu leur révéler le mystère de l'univers et leur apprendre à combattre la matière par l'abstinence des plaisirs sensuels, à absorber le plus possible de lumière divine et à se frayer ainsi la route vers le royaume de la lumière. Ses livres (dont il ne nous reste que des fragments [1]) contiennent la vérité tout entière et rendent inutiles l'Ancien Testament, qui est sans valeur pour les Chrétiens, et le Nouveau, qui ne renferme que quelques parcelles de la vérité [2]. Devenue digne par une vie sainte et pure de s'élever dans le royaume de la lumière, l'âme y arrive, après avoir été purifiée dans la lune et le soleil par l'eau et le feu, tandis que l'âme souillée par les voluptés terrestres rentre dans un autre corps pour recommencer sa carrière d'épuration. Lorsque la séparation de la lumière et des ténèbres sera parfaite, et que tout ce qui est originaire de l'empire du bien y sera retourné, le but de la création du monde sera atteint et la matière sera réduite par le feu en une masse morte. Telle est la doctrine qui exposa les Manichéens à d'atroces persécutions dès la fin du IIIe siècle. Elle se répandit néanmoins avec une surprenante rapidité, et ses sectateurs parvinrent à se maintenir tant en Orient qu'en Occident, sous le nom de Pauliciens et de Cathares, jusqu'à la fin du moyen âge.

[1] Voy. *Fabricius,* Bibliotheca græca, T. V, p. 284 et suiv.

[2] *Trechsel*, Ueber den Kanon, die Kritik und Exegese der Manichäer, Bern, 1832, in-8°.

§ 30.

Patripassiens et Monarchiens.

Kapp, Historia Artemonis et Artemonitarum, Lips., 1737, in-4°. — *Mosheim*, Com mentarii de rebus Christianorum ante Constantinum, Helmst., 1753, in-8°. — *Schleiermacher*, Ueber den Gegensatz zwischen der sabellianischen und athanasianischen Vorstellung von der Trinität, dans le Theolog. Zeitschrift publié à Berlin par *Schleiermacher*, de *Wette* et *Lücke*, an. 1822, cah. 3. — *Heinichen*, De Alogis, Theodotianis, Artemonitis, Lips., 1829, in-8°.— *Lange*, Der Sabellianismus in seiner ursprünglichen Bedeutung, dans le Zeitschrift für hist. Theologie, d'*Illgen*, an. 1832, vol. II, cah. 2, et an. 1833, vol. III, cah. 1 et 2. — *Ullmann*, De Beryllo Bostreno ejusque doctrinâ, Hamb., 1835, in-8°.

La réflexion chrétienne s'était dirigée de bonne heure sur la nature du Fils de Dieu et sur ses rapports avec le Père, et elle s'était livrée avec une entière liberté à des spéculations qui avaient enfanté trois théories très-diverses. Les uns, et c'était le plus grand nombre parmi les docteurs de l'Église, regardaient le Fils et le Saint-Esprit comme des personnes semblables à Dieu, émanées de lui ou engendrées de toute éternité, mais subordonnées au Père. Les autres, pour mettre le principe du monothéisme à l'abri de toute atteinte et sauvegarder l'unité absolue de Dieu, soutenaient qu'on ne doit pas entendre par le Fils et le Saint-Esprit des êtres personnels, mais seulement des forces, des vertus ou des modes d'action du Père. D'accord sur ce point, ils se divisaient sur la manière dont l'Être suprême s'est manifesté aux hommes dans le Christ, et formaient deux partis, les Patripassiens et les Monarchiens. Les Patripassiens, pour relever la dignité du Messie, le regardaient comme une irradiation de Dieu et niaient toute distinction de personnes, toute différence réelle entre Dieu et le Christ, en sorte que, selon eux, l'Être suprême lui-

même aurait été crucifié [1]. Cette opinion fut fort bien accueillie, elle passa même pour orthodoxe pendant au moins deux siècles dans plusieurs églises, notamment à Rome, où Praxéas, confesseur sous Marc-Aurèle, qui avait été envoyé dans cette ville par les Chrétiens de l'Asie Mineure pour combattre les Montanistes [2], enseigna sans contradiction que le même Dieu est à la fois le Père et le Fils, c'est-à-dire le Dieu caché et le Dieu manifesté dans le monde. Quelques années plus tard, vers 230, Noët de Smyrne, chassé de l'église d'Éphèse (où il remplissait vraisemblablement les fonctions de la prêtrise), parce qu'il professait la même doctrine, se retira à Rome et trouva dans l'évêque Calliste un zélé sectateur du patripassianisme [3]. S'il n'est pas certain qu'on doive compter aussi parmi les partisans de cette théorie Bérylle, évêque de Bostre, qui niait l'existence propre et la nature divine du Christ avant l'incarnation, mais qu'Origène amena à reconnaître son erreur [4], on ne saurait hésiter à l'égard de Sabellius, prêtre de Ptolémaïs (de 250 à 260), qui réduisit le patripassianisme en système. Pour Sabellius, le Fils et le Saint-Esprit n'étaient pas précisément des émanations du Père et bien moins encore des personnes ou des hypostases distinctes, mais trois formes de manifestation de la substance divine (τρία πρόσωπα), trois noms (ὀνόματα) pour une seule et même essence, trois aspects de la monade divine, du seul vrai Dieu (αὐτόθεος), qui s'est manifesté, dans le temps, sous trois formes différentes, comme

[1] Ils s'appuyaient, pour soutenir cette proposition absurde, sur ce syllogisme : Si Christus Deus, Christus autem mortuus, ergo mortuus est Deus. Voy. *Novatien*, De Trinitate, c. 20.

[2] *Tertullien*, Contra Praxean, c. 1.

[3] *Origène*, Philosophumena, Oxon., 1851, in-8°, p. 284. — *Bunsen*, Hippolytus, Lond., 1852, 4 vol. in-12, T. I, p. 115.

[4] *Eusèbe*, Hist. eccles., lib. VI, c. 33.

Père, en créant le monde et en promulguant la Loi sur le Sinaï; comme Fils, en s'incarnant en Jésus; comme Saint-Esprit, en animant et en guidant les fidèles [1]. Sa théorie était considérée comme orthodoxe dans toute la Pentapole, lorsque Denis, évêque d'Alexandrie († 265), entreprit de la combattre. Il défendit contre Sabellius l'opinion alexandrine que le Logos est une créature du Père et n'est pas éternel par conséquent [2]. Cette doctrine n'était pas nouvelle, loin de là; cependant elle choqua l'évêque de Rome Denis († 268), qui, sans partager précisément les idées patripassiennes de son prédécesseur Calliste, croyait à l'éternité du Verbe dans le Père [3]. Il se hâta d'écrire à son collègue d'Alexandrie, et celui-ci, par amour pour la paix, se rangea ou plutôt feignit de se ranger à son sentiment [4].

Les Monarchiens, aussi désireux que les Patripassiens de maintenir fermement la monarchie ou la doctrine de l'unité de Dieu, qui leur semblait mise en péril par la pluralité des personnes divines, ne voulaient voir en Jésus-Christ qu'un homme, né de la Vierge d'une manière surnaturelle par l'opération du Saint-Esprit, le plus grand, le plus vertueux, le plus saint des prophètes et le chef de l'Église. Ce parti était nombreux, au rapport de Tertullien [5]; mais les Orthodoxes le combattirent de toutes leurs forces. Pouvaient-ils en effet avoir du Christ une moins haute idée que les Gnostiques, qui tous, nous l'avons vu, regardaient le Sauveur comme un être infiniment supérieur à l'homme, comme un dieu plutôt que

[1] *Grégoire de Nysse,* Oratio adv. Arian. et Sabell., dans *Mai*, Collectio nova, T. VIII, P. II, p. 4.
[2] *Athanase*, De sententiâ Dionysii, c. 4, 13, 18.
[3] *Athanase*, De decretis synodi Nicæn., c. 26.
[4] *Eusèbe*, Hist. eccles., lib. VII, c. 6. — *Basile*, Epist. CCX, c. 3-5.
[5] *Tertullien*, Contra Prax., c. 3.

comme un homme? Aussi Théodote le tanneur, originaire de Bysance, s'étant avisé d'enseigner à Rome, vers la fin du IIe siècle, que Jésus-Christ n'était qu'un homme en qui agissait une force divine, fut-il immédiatement chassé de l'église par l'évêque Victor. Cette rigueur ne servit qu'à multiplier ses partisans qui furent assez nombreux et assez puissants à Rome même pour y avoir un évêque. Il ne faut pas confondre ce Théodote avec Théodote le changeur ou le banquier, qui, au-dessus du Sauveur terrestre plaçait un Sauveur céleste, Melchisédek, dont le Christ n'était que l'image (εἰκών). Ses partisans reçurent le nom de Melchisédéciens. Le savant mathématicien Artémon, qui soutenait que les apôtres n'avaient point enseigné le dogme de la divinité de Jésus-Christ, fut également chassé de l'église de Rome. Il n'est pas certain que les Aloges de l'Asie mineure, qui rejetaient la théorie du Logos et l'Évangile selon saint Jean, le chiliasme et l'Apocalypse, aient partagé toutes les opinions de ces anciens déistes ; mais l'apparition presque simultanée de tant de petites sectes sur des points très-éloignés de l'Empire, n'en prouve pas moins avec évidence que le dogme de la nature divine de Jésus n'était point encore admis, au commencement du IIIe siècle, par un nombre considérable de Chrétiens.

31.

Samosaténisme.

Feuerlin, Dissert. de hæresi Pauli Samosateni, Gott., 1741, in-4°.— *Ehrlich*, Dissert. de erroribus Pauli Samosateni, Lips., 1745, in-4°.

Le samosaténisme doit son origine à une tentative malheureuse pour concilier les doctrines des deux espèces de Monar-

chiens. Paul de Samosate, syrien de naissance et évêque d'Antioche depuis 260, niait la nature divine de Jésus-Christ, en qui il ne voulait reconnaître qu'un homme ordinaire, quoique infiniment supérieur aux prophètes et à Moïse même, parce que le Logos éternel ou la Sagesse divine — mais non pas toute la substance de l'Être suprême, ainsi que l'affirmait Sabellius, — habitait en lui comme principe actif, en sorte qu'il a pu se dire le Fils de Dieu. Il distinguait donc le Fils de Dieu — à qui, comme Bérylle, il refusait une existence réelle antérieure à la naissance de Jésus — du Logos, qui préexistait dans les conseils de Dieu, et il excluait de fait tout élément divin substantiel de la personne purement humaine de Jésus. Il présentait par conséquent, de même que Théodote et Artémon, Dieu et le Christ comme deux sujets indépendants, unis seulement par un lien moral librement accepté; il séparait le Fils du Père autant que possible, tandis que Sabellius identifiait le Fils avec la substance du Père; il faisait du Fils une personne indépendante du Père, tandis que Sabellius voyait dans le Fils le Logos immanent dans l'unité absolue de Dieu. On a peine à comprendre comment il a été possible de confondre si longtemps deux doctrines aussi différentes que le samosaténisme et le sabellianisme, qui sont véritablement l'antithèse l'une de l'autre; il serait plus exact de compter Paul de Samosate parmi les Monarchiens. En butte à la violente inimitié de ses collègues, les évêques de Syrie, qui étaient jaloux de sa position politique et plus irrités de son faste, de sa vanité, de son orgueil, que choqués de sa doctrine, il finit par être déposé dans un synode tenu à Antioche en 269, mais la sentence synodale ne put être exécutée tant que Zénobie sa protectrice vécut. Elle le fut seulement, en 272, par l'empereur païen Auré-

lien [1]. Ce qu'il y a de plus remarquable dans cette condamnation, ce qui démontre jusqu'à quel point les idées étaient encore vagues et confuses sur les rapports du Fils et du Père, c'est que le synode d'Antioche condamna l'expression ὁμοούσιος τῷ πατρί, consubstantiel au Père, qui avait été employée sans hésitation par plusieurs Pères de l'Église [2] et qui, environ cinquante ans plus tard, fut sanctionnée comme la seule formule orthodoxe par le concile œcuménique de Nicée.

§ 32.

Arianisme.

Travasa, Storia critica della vita di Ario, Venise, 1746, in-8°. — *Starck*, Versuch einer Geschichte des Arianismus, Berlin, 1785, 2 vol. in-8°. — *Tillemont*, Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles, Paris, 1693 et suiv., 16 vol. in-4°, T. VI. — *Walch*, Historie der Ketzereien, T. II. — *Baur*, Die christliche Lehre von der Dreieinigkeit, Tüb., 1841, T. I. — *Meier*, Die Lehre von der Trinität, Hamb. 1844, 2 vol. in-8°, T. I. — *Dorner*, Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi in den ersten vier Jahrhunderten, Stuttg., 1845, in-8°. — *Hassencamp*, Historia arianæ controversiæ ab initio usque ad synodum Nicænam, Marb., 1845, in-8°.

L'Église venait de décider par la condamnation de Praxéas, de Noët, de Sabellius, que le Fils est une hypostase ou une personne distincte du Père, et par celle des Théodotiens et des Ébionites qu'il est plus qu'un simple homme. Restait à statuer sur la troisième opinion, celle qui faisait du Fils une émanation hypostasiée de la substance divine, un Dieu inférieur à Dieu le Père, ou, en d'autres termes, qui, maintenant la distinction objective des personnes, établissait entre elles

[1] *Eusèbe*, Hist. eccles., lib. VII, c. 27-30. — *Épiphane*, Hæres. LXV, c. 1. — *Mansi*, Concil., T. I, p. 1001.

[2] *Irénée*, Adv. hæres., lib. I, c. 5. — *Origène*, In Johan., t. XIII, c. 25.

une subordination. Cette opinion était certainement la plus répandue, elle avait été professée presque unanimement par les plus anciens Pères de l'Église; cependant quelques évêques commençaient déjà à aller au delà, en enseignant l'égalité du Père et du Fils, non-seulement quant à l'essence, mais quant à la dignité. Tel était le sentiment d'Alexandre, évêque d'Alexandrie, qui, en 318, avança dans un sermon qu'il y a unité dans la Trinité (μονὰς ἐν τριάδι).

Arius († 336), prêtre d'Alexandrie, prédicateur éloquent et dialecticien habile, formé à l'école de Lucien, le fondateur de l'École d'Antioche, fut choqué de cette proposition; elle lui parut sentir le sabellianisme, et il engagea avec son évêque, sur les rapports du Père et du Fils, la controverse la plus intéressante, tant à cause de l'obscurité mystérieuse de la doctrine qu'il s'agissait d'expliquer et de l'importance du problème pour la religion chrétienne, qu'à cause des péripéties de la lutte et de ses résultats sur le développement ultérieur des dogmes [1].

Alexandre enseignait que le Fils est coéternel au Père. Si le Logos avait eu un commencement, il en résulterait qu'il fut un temps où Dieu était sans sagesse (ἄλογος), disait-il en identifiant ainsi, comme Origène, le Logos endiathétos et le Logos prophorikos de Philon (voy. § 14). La seule différence qu'il consentait à reconnaître entre les deux personnes divines, c'était que le Père est inengendré et que le Fils a été engendré [2]; mais il se gardait bien de tirer de cette proposition la conséquence qui semble la plus naturelle, à savoir que le Fils, être fini comme engendré, doit être nécessairement

[1] *Socrate,* Hist. eccles., lib. I, c. 5.— *Théodoret,* Hist. eccles., lib. I, c. 2.—Selon *Sozomène*, Hist. eccl., lib. I, c. 15, ce fut Arius qui provoqua la lutte en prêchant sur cette matière.

[2] *Socrate*, l. cit., c. 6.

d'une autre substance que le Père infini; il soutenait, au contraire, qu'entre l'être fini et l'Être infini il y a un être intermédiaire, le Fils, qui participe de l'un et de l'autre par sa gennésie éternelle et qui constitue ainsi l'unité concrète du fini et de l'infini. Mais, répondait Arius, l'agennésie étant la substance même du Père, cette hypothèse n'explique pas du tout comment un Dieu engendré peut avoir la même substance qu'un Dieu inengendré. Là était en effet le point faible du système d'Alexandre.

La théorie d'Arius s'éloignait moins, comme nous le verrons ailleurs, de la doctrine regardée jusque-là comme orthodoxe. Elle peut se résumer ainsi : Dieu, unité absolue, seul être inengendré, principe absolu de tout ce qui existe dans l'univers qu'il gouverne par sa Providence, n'a pas toujours été Père (οὐκ ἀεὶ ὁ Θεὸς πατὴρ ἦν), et par conséquent le Fils ou le Logos n'a pas toujours existé (ἦν ὅτε οὐκ ἦν). Créé avant le temps (πρὸ χρόνων, πρὸ αἰώνων, ἀχρόνως γεννήθεις) [1] de rien ou de ce qui n'était pas (ἐξ οὐκ ὄντων) par la seule volonté de Dieu (θελήματι τοῦ Θεοῦ κτίσθεις), ce Fils a créé tout ce qui est, mais il est lui-même une créature de Dieu, la première, il est vrai, et unique en son espèce, supérieure à toutes les autres et infiniment plus parfaite. Il n'est pas consubstantiel au Père (ὁμοούσιος, ἴδιος τῆς τοῦ πατρὸς οὐσίας), mais seulement d'une nature analogue (ὁμοιούσιος); il n'est pas son égal, mais il lui est subordonné; il n'est pas le vrai Dieu, mais il peut prendre le nom de Dieu comme celui de Logos et de Sophia, parce que Dieu lui a fait part de sa sagesse et de sa grâce; cependant il ne connaît le Père que d'une manière im-

[1] Pour les Pères de l'Église, le temps commença à la création du monde. Il y a donc une grande différence entre la génération avant le temps et l'existence éternelle, absolue.

parfaite, parce qu'il ne peut le comprendre [1]. C'est ainsi que, pour éviter le sabellianisme, qui ne voyait dans la nature humaine du Christ qu'un accident de la substance divine, Arius se jeta dans l'autre extrême en niant l'unité de substance dans le Père et le Fils et en attribuant une réalité indépendante au sujet fini.

En résumé, le Fils, selon Alexandre, est émané de toute éternité de la substance du Père et lui est égal, tandis que, selon Arius, il a été créé de rien avant le temps par le Père, à qui il est subordonné. Ces deux théories étaient évidemment inconciliables. Aussi, après d'inutiles efforts pour amener Arius à son opinion, Alexandre le fit-il déposer, en 321, par un synode d'évêques de l'Égypte et de la Libye; mais Arius trouva de nombreux partisans non-seulement parmi le peuple d'Alexandrie, mais parmi les évêques de la Syrie et de l'Asie mineure, qui assemblèrent, en 323, un synode, au nom duquel une lettre fut écrite à Alexandre pour le prier de lever l'excommunication dont il avait frappé Arius et ses partisans. Cette démarche n'eut aucun succès. L'empereur Constantin se vit forcé d'intervenir afin de mettre un terme à une dispute qu'il avait regardée d'abord comme futile [2]. Il convoqua à Nicée un concile général ou œcuménique, qui, se constituant le représentant et l'organe de l'Église catholique, s'attribua une autorité dogmatique souveraine. Plus de trois cents évêques et ecclésiastiques d'un ordre inférieur, presque tous orientaux, y assistèrent. L'évêque de cour Hosius de Cordoue († 359) y présida. La discussion fut longue et confuse. D'un côté, on craignait de tomber dans le sabellianisme en

[1] *Théodoret*, Op. cit., lib. I, c. 4-5. — *Athanase*, De synodis, c. 16; — Contra Arianos, oratio I, c. 6, 9. — *Épiphane*, Hæres. LXIX, c. 6-7. — Voy. aussi les fragments des écrits d'Arius recueillis par *Fabricius*, Biblioth. græca, T. VIII.

[2] *Eusèbe*, De vitâ Constantini, lib. II, c. 64-72.

donnant raison à Alexandre ; de l'autre, si l'on adoptait l'opinion d'Arius, on s'exposait à sanctionner un trithéisme. Constantin tira les Pères de cette position embarrassante, en leur imposant, à l'instigation d'Hosius et des amis d'Alexandre, une confession de foi [1] ou symbole qui proclama orthodoxe la doctrine de la consubstantialité ou de l'homoousie, condamnée comme hérétique quelques années auparavant. Tous les évêques présents, même ceux qui s'étaient montrés favorables à Arius, s'empressèrent d'y souscrire, intimidés qu'ils étaient par les menaces de l'empereur. Pas une voix ne s'éleva parmi eux en faveur de l'ancienne orthodoxie qui n'avait jamais admis l'existence éternelle du Fils pas plus que son égalité avec Dieu le Père. Deux seulement, Théonas de Marmarica et Secundus de Ptolémaïs, restèrent fidèles à Arius et furent exilés avec lui [2]. Cependant le vent de la cour ne tarda pas à changer. Dix années s'étaient à peine écoulées qu'Arius, rappelé depuis longtemps de son exil, fut admis de nouveau à la communion de l'Église par un synode de Jérusalem.

§ 33.

L'orthodoxie catholique.

J.-G. Rosenmüller, De christianæ theologiæ origine, Lips., 1786, in-8°. — *Marheineke*, Ursprung und Entwicklung der Orthodoxie und Heterodoxie in den ersten drey Jahrhunderten, dans les Studien de *Daub* et *Creuzer*, Heidelb., 1805-10, 6 vol. in-8°, T. III. — *Hilgers*, Kritische Darstellung der Hæresen und der orthodoxen Hauptrichtung von Standpunkt des Katholicismus, Bonn, 1837, in-8°.

C'est au milieu des luttes dont nous venons de retracer

[1] Voy. les NOTES à la fin du vol., note F.
[2] *Eusèbe*, Hist. eccles., lib. I, c. 25. — *Sozomène*, Hist. eccles., lib. III, c. 19.

rapidement les principaux incidents, que se développa l'orthodoxie catholique. Ce développement ne suivit pas une marche régulière, uniforme. Au nombre des causes qui exercèrent le plus d'influence sur la direction des idées chrétiennes dans cette période, on doit compter, sans contredit, les influences locales ou nationales, qui imprimèrent dès l'origine au christianisme un cachet différent selon les pays. Nous l'avons vu revêtir trois formes particulières en Judée, en Syrie et à Alexandrie. En Palestine domine le judéo-christianisme ; en Syrie, le gnosticisme dualiste ; à Alexandrie, le gnosticisme idéaliste. Le manichéisme a son berceau dans l'Asie centrale. Dans la Haute-Égypte se manifeste de bonne heure une tendance à l'ascétisme et à la vie contemplative, d'où sortit le monachisme, tandis que dans la Basse-Égypte les tentatives se poursuivent pour concilier, sous une forme nouvelle, la philosophie et la religion. C'est dans l'Asie mineure où affluaient, comme vers un centre commun, les idées religieuses qui agitaient alors le monde, que l'on rencontre les opinions les plus variées, quelquefois les plus hostiles, et c'est aussi là qu'on remarque les premiers essais d'une organisation religieuse. La Phrygie, où régnaient de tout temps la superstition et le fanatisme, donne naissance au montanisme. La Grèce, patrie de la commune civile et de la philosophie, régularise, dès le IIe siècle, la constitution synodale sur le modèle des Amphictyons et prend, la première, la défense du christianisme dans des apologies dont les auteurs empruntent sans scrupule à la philosophie des arguments pour combattre leurs adversaires. En Afrique, l'Église se montre plus austère, plus roide, moins libérale que dans la Grèce ; elle nourrit les préventions les plus injustes contre les études profanes et surtout contre la philosophie, qu'elle

regarde comme la mère des hérésies[1], préjugé d'ailleurs répandu généralement dans l'Occident[2]; elle admet sans répugnance le plus grossier anthropomorphisme; elle aime les sophismes et l'enflure des rhéteurs; mais, d'un autre côté, elle maintient chez elle une indépendance qui enfante des sectes nombreuses, et les désordres que ces sectes provoquent, amènent, comme réaction, l'extension démesurée du pouvoir épiscopal. A Rome enfin se produisent de très-bonne heure les qualités et les défauts qui ont caractérisé de tout temps l'Église romaine : génie pratique et organisateur, prédilection pour le gouvernement monarchique, antipathie héréditaire pour la spéculation philosophique, pour l'idéal, éloignement persistant pour les doctrines juives et orientales, et prétentions à la suprématie fondées sur la prééminence que saint Pierre eut parmi les douze apôtres.

Qu'on cesse donc de vanter l'union, l'harmonie qui régnait entre les églises chrétiennes dans les premiers siècles; qu'on ne vienne plus nous les proposer comme des modèles de perfection. L'Église primitive fut aussi agitée, aussi troublée, aussi divisée que l'Église protestante l'est de nos jours, et comment en aurait-il été autrement, puisqu'elle avait conservé de l'âge apostolique un esprit d'indépendance qui permettait à la spéculation de s'exercer encore en pleine liberté sur presque tous les dogmes? Durant cette première période, il n'est point question, au moins en théorie, de l'autorité de l'Église en matière de doctrine. Quelques écrivains opposent, il est vrai, l'unité de l'Église et la règle de foi à ceux qui osaient s'affranchir par orgueil du joug de la tradi-

[1] *Tertullien,* De præscriptione, c. 7, 14; — De fugâ in persecutione, c. 4, 8; — Adv. Marcion., lib. V, c. 19.

[2] *Minucius Félix*, Octav., c. 38.

tion apostolique ou rompre par égoïsme les liens de la charité; mais il n'est pas parlé d'une unité dogmatique imposée par un pouvoir extérieur, excepté peut-être dans les écrits des docteurs de l'Église africaine, où cette expression a un sens plutôt pratique. Cette tolérance d'ailleurs était la conséquence nécessaire de l'état d'oppression où les Chrétiens gémissaient, et qui les empêchait d'unir les églises entre elles par le lien d'une forte discipline. La religion y gagna autant que la science, et elles auraient gagné davantage encore l'une et l'autre au maintien de l'ancienne distinction entre la foi (πίστις) et la gnose (γνῶσις); mais la hiérarchie était trop intéressée à placer la théologie sous sa surveillance pour ne pas faire, dès qu'elle en aurait le pouvoir, de questions purement théologiques autant de questions de foi ou de discipline.

§ 34.

Pères apostoliques.

Cotelier, Patrum, qui temporibus Apostolorum floruerunt, Opera, Paris., 1672, 2 vol. in-fol.; nouv. édit. revue par *Le Clerc*, Amst., 1698, 2 vol. in-fol. — *William*, Barnabas, Ignatius, Clemens, Polycarpus, the genuine Epistles, Lond., 1719, in-8°. — *Gaab*, Abhandlungen zur Dogmengeschichte der ältesten griechischen Kirche bis auf die Zeiten des Clemens von Alexandrien, Iena, 1790, in-8°. — *Hilgenfeld*, Die apostolischen Wäter, Halle, 1853, in-8°.

L'Église primitive nous a légué, sous le nom des Pères apostoliques Barnabas, Hermas, Clément de Rome, Ignace († 116), Papias († vers 163) et Polycarpe († 174), ainsi nommés parce qu'on croit qu'ils furent les disciples immédiats des apôtres, un certain nombre d'écrits, les uns supposés, les autres plus

ou moins interpolés [1], qui, par leur simplicité naïve et leur couleur édifiante, répondent aux besoins d'une communauté dont toute la vie spirituelle se concentrait dans des sentiments de charité et dans une foi entière aux promesses du Christ. Plus remarquables par leur tendance pratique que par les idées religieuses qui y sont exposées, ces écrits roulent presque exclusivement sur la dignité du Christ, qu'ils relèvent quelquefois en des termes condamnés plus tard comme hérétiques, sur les bienfaits de sa mort sur la croix et de sa résurrection, sur la foi, sur la charité, sur la prochaine parousie, sur le règne de mille ans, dont les Pères apostoliques se faisaient des idées très-matérielles, enfin sur le Saint-Esprit qui animait et gouvernait les communautés chrétiennes. Rien n'y fait encore pressentir l'essor qu'allait prendre le dogme. Quant à la morale qui y est prêchée, elle semble puisée dans l'Ancien Testament, auquel les Pères apostoliques appliquaient une interprétation allégorique très-arbitraire [2].

§ 35.

Apologistes. — Polémistes.

L.-E. Du Pin, Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques, Amst., 1693-1715, 21 vol. in-4°. — *Ceillier*, Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques, Paris, 1729-63, 23 vol. in-4°. — *Oudin*, Commentarius de scriptoribus ecclesiæ antiquis illorumque scriptis, Lips., 1722, 3 vol. in-fol. —*Cave*, Scriptorum ecclesiasticorum historia literaria, Basil., 1749, in-fol. — *J.-G. Walch*, Bibliotheca patristica, nouv. édit., Iena, 1834, in-8°. — *Clausen*, Apologetæ ecclesiæ christianæ ante-Theodosiani, Havn., 1817, in-8°. —*Tzschirner*, Geschichte der Apologetik, vol. I, Leipz., 1808, in-8°. — *G.-H. van Senden*, Geschichte der Apologetik, Stuttg., 1846 et suiv., 2 vol. in-8°.

Il ne s'agissait pas seulement pour les écrivains ecclésiasti-

[1] *Daillé*, De scriptis quæ sub Dionysii et Ignatii nominibus conferuntur, Gen., 1666, in-4°.
[2] *Heyns*, De Patrum apostol. doctrinâ morali, Lugd. Bat., 1833, in-8°.

ques d'édifier l'Église, il leur fallait encore laver les Chrétiens, leurs mœurs et leur religion, des accusations de leurs ennemis, juifs et païens. Leur devoir s'étendait même plus loin : ils devaient en outre prouver la fausseté du paganisme et l'insuffisance du judaïsme, afin d'en induire la supériorité, la nécessité du christianisme, et démontrer en même temps la vérité de la doctrine chrétienne. Entre les Chrétiens et les Juifs, la dispute roulait principalement sur la messianité de Jésus-Christ, que ceux-ci niaient, parce que le fils de Marie n'avait aucunement joué le rôle éclatant du Messie-Roi prédit par les prophètes. Il suffisait donc aux premiers, pour forcer leurs adversaires au silence, de trouver dans l'Ancien Testament, que les uns et les autres vénéraient comme un livre inspiré, des preuves que la vie terrestre du Christ avait dû se passer dans l'humilité et se terminer sur la croix. C'est ce qu'ils firent en appelant à leur aide l'interprétation allégorique et mystique, et il n'est pas surprenant qu'en appliquant ainsi au royaume messianique des prophéties qui concernaient l'État juif, ils aient conçu des idées très-grossières, très-matérielles du royaume de Dieu. Au dogme du chiliasme se rattachait intimement celui de la résurrection de la chair, que les Pères de l'Église eurent à défendre, non plus contre les Juifs, mais contre les philosophes païens. Pour répondre aux objections et aux sarcasmes du satirique Lucien, du philosophe Porphyre, de Celse, de Hiéroclès, il n'était plus possible d'en appeler au témoignage des livres saints des Juifs; le secours de la philosophie devenait nécessaire. Or, de tous les systèmes philosophiques qui régnaient alors, c'était le platonisme qui offrait le plus de rapports avec la religion chrétienne. Le stoïcisme, malgré l'austérité de sa morale, enseignait un panthéisme inconciliable avec la doctrine de Jésus et le péripatétisme était antipathique aux Chrétiens lettrés à cause de

sa théorie de l'éternité du monde. Le platonisme, au contraire, reconnaissait un Dieu parfait, indépendant de l'univers et élevé au-dessus de lui ; il offrait d'ailleurs avec le mosaïsme des analogies si frappantes qu'à l'exemple des Juifs alexandrins, les docteurs de l'Église se persuadèrent que Platon avait emprunté aux livres de Moïse tout ce qu'il y a de bon dans sa philosophie [1]. Les défenseurs du christianisme demandèrent donc des armes à la philosophie platonicienne ou plutôt philonienne pour la défense de leur cause, et cela avec d'autant moins de scrupule, qu'ils l'avaient eux-mêmes professée avant de devenir chrétiens, et que le quatrième Évangile semblait consacrer quelques-unes de ses formules [2]. C'est en effet en s'appuyant, d'un côté, sur ceux des écrits apostoliques qui étaient venus à leur connaissance et sur la tradition, de l'autre, sur la philosophie de Platon, qu'ils combattirent à la fois les Païens et les hérétiques. Ils soutinrent contre les premiers l'innocence des mœurs des Chrétiens, la conformité entre leur religion et la saine raison, l'absurdité et l'immoralité du polythéisme, qu'ils représentent unanimement comme une

[1] *Baur,* Das Christliche des Platonismus, oder Socrates und Christus, dans le Tübing. Zeitschrift für Theologie, an. 1837, cah. 3.

[2] *Souverain,* Le platonisme des Pères, Colog., 1700, in-8°. — *Baltus*, Défense des Pères accusés de platonisme, Paris, 1711, in-4°. — *Mosheim,* De turbatâ per recentiores Platonicos ecclesiâ, dans ses Dissert. ad hist. eccles. pertin., 2e édit., Altona, 1743, in-8°. — *Combes-Dounous,* Essai historique sur Platon, Paris, 1809, 2 vol. in-12. — *Keil,* De doctoribus veteris ecclesiæ culpâ corruptæ per platonicas sententias theologiæ liberandis commentationes XXII, dans ses Opuscula, Lips., 1821, in-4°, Pars II. — *Eisenlohr,* Argumenta ab Apologetis sæculi II ad confirmandam relig. Christ. veritatem usurpata, Tüb., 1797, in-4°. — La controverse soulevée par Souverain roula tout entière sur un malentendu. Il est certain que les Juifs alexandrins, en formulant la théorie du Logos, eurent en vue le Logos de Platon; mais en personnifiant la Sagesse divine, en la faisant émaner de Dieu avant la création du monde, ils modifièrent essentiellement la théorie platonicienne, car jamais Platon n'avait songé à faire du Logos une personne. Pour lui, le Logos n'était pas autre chose que l'intelligence divine, contenant le type de toutes choses. Voy. *Tiedemann,* Geist der speculativen Philosophie, t. II, p. 118 et suiv.

institution du diable, l'unité de Dieu, la création du monde. Contre les Gnostiques, ils défendirent, de même que les polémistes, le dogme de la création par le Dieu suprême, ainsi que la bonté du Créateur, l'accord des deux économies, la réalité de la vie et des souffrances de Jésus ; contre les Marcionites en particulier, l'authenticité des écrits apostoliques qui n'ont point Paul pour auteur ; contre les Ébionites, la divinité de Jésus-Christ et la parfaite harmonie des récits évangéliques ; contre les Montanistes et les Novatiens, la liberté chrétienne, la nécessité du baptême des enfants et l'inutilité d'un second baptême ; contre les Aloges et les Sabelliens, la divinité et la personnalité du Verbe. C'est dans la théorie du Logos surtout que les emprunts faits par eux, ou du moins par la plupart d'entre eux, au platonisme sont visibles. Forcés par les attaques de leurs adversaires, qui leur reprochaient d'adorer un homme, à s'expliquer clairement sur l'espèce d'adoration qu'ils rendaient au Fils de Dieu, les écrivains chrétiens eurent recours à la théorie de l'émanation avec une tendance très-prononcée à relever le plus possible la dignité du Fils, tout en maintenant intacte l'unité du Père ; mais la solution du problème était si difficile que leurs efforts n'aboutirent qu'à les faire accuser par les Juifs d'infidélité au monothéisme. Au reste, quelque partisans qu'ils fussent de la philosophie, les apologistes grecs proclamèrent constamment la supériorité de la religion chrétienne, et, même avant la fin de cette période, il se produisit dans l'Église, principalement en Occident, une opposition contre le platonisme, qui alla sans cesse en grandissant, et qui finit par assurer le triomphe de l'aristotélisme.

Les ouvrages des écrivains ecclésiastiques de cette période qui sont arrivés jusqu'à nous, sont divisés ordinairement en

deux classes, les apologies et les écrits polémiques; mais cette distinction est arbitraire, les apologies elles-mêmes ayant un caractère polémique. Les plus remarquables de ceux qui nous restent sont ceux de Justin le Martyr († vers 163), philosophe platonicien converti au christianisme, le premier, autant qu'on peut le constater, qui fit servir la philosophie au développement des doctrines chrétiennes ; — d'Athénagore, qui, deux siècles après, aurait immanquablement été condamné comme hérétique à cause de ses idées sur la Trinité et le péché ; — de Tatien, qui devint plus tard le chef d'une secte gnostique ; — de Théophile d'Antioche, qui employa pour la première fois le mot de Trinité [1] ; — d'Hermias, qui attaqua les paradoxes des philosophes avec l'arme de la raillerie ; — de Minucius Félix, qui s'attacha surtout à tourner en ridicule, dans un fort bon style, les fables du paganisme ; — de Tertullien, homme violent et mélancolique, rhéteur plein d'enflure, mais esprit vif et subtil, vigoureux et original, qui, tout en déclamant contre la philosophie et les philosophes, sut faire un habile usage de preuves puisées dans la nature et dans la raison, et qui s'appliqua dans son *Apologie* à présenter l'Église chrétienne comme une société fondée sur les principes de la morale la plus pure, contre laquelle l'autorité civile n'avait pas le droit de combattre et dont elle ne pourrait triompher. D'autres traités de ce fougueux sophiste le placent parmi les écrivains polémiques les plus célèbres de cette période, à côté d'Irénée († vers 202), le crédule disciple du crédule Papias, qui se montra, dans son ouvrage contre les hérétiques, ennemi non-seulement de la spéculation philosophique, mais du savoir même, et animé de la haine de l'hérésie plus que de l'amour

[1] *Théophile,* Ad Autolyc., lib. II, c. 15.

de la vérité. On doit compter encore parmi les écrivains polémiques les plus remarquables des trois premiers siècles Hippolyte († vers 258), disciple et abréviateur d'Irénée, et parmi les apologistes l'illustre Origène et son maître Clément d'Alexandrie, sur qui nous aurons à revenir. Quant à Arnobe, que l'on met d'habitude au nombre des défenseurs de la religion chrétienne, il a tant d'opinions particulières et étranges, qu'il est permis d'hésiter à lui donner même le nom de chrétien.

Tout occupés à se défendre contre les Païens, les Juifs et les hétérodoxes, les écrivains chrétiens n'eurent pas le loisir de s'exercer, durant cette période, à présenter un ensemble systématique des doctrines chrétiennes. Les *Institutions divines* de Lactance († vers 330), professeur d'éloquence à Nicomédie, puis précepteur du prince impérial Crispus, sont plutôt un éloquent plaidoyer en faveur du christianisme qu'une exposition scientifique de ses dogmes. Elles nous offrent une preuve nouvelle de la confusion qui régnait dans les esprits sur certaines doctrines et de la liberté dont les écrivains jouissaient encore au commencement du IVe siècle. On trouve, en effet, dans cet ouvrage célèbre des expressions manichéennes et chiliastes que l'on n'aurait pas tolérées plus tard; aussi Jérôme, dit-il, de Lactance qu'il défendait mieux le christianisme qu'il ne le prouvait.

§ 36.

Écoles chrétiennes.

Guerike, De scholâ quæ Alexandriæ floruit catecheticâ, Halle, 1824-25, 2 vol. in-8°. — *Hofstede de Groot,* De Clemente Alexandrino philosopho christiano, Gron., 1826, in-8°. — *Eylert,* Clemens von Alexandria als Philosoph und Dichter, Berlin, 1832, in-8°. — *F. Münter,* Ueber die Antiochenische Schule, dans *Stäudlin* et *Tzschirner,* Archiv für Kirchengeschichte, T. I, cah. 1. — *Fritzsche,* De Theodori Mopsuesteni vitâ et scriptis, Halle, 1836, in-8°.

La nécessité de soustraire la jeunesse chrétienne à l'influence des écoles païennes se fit sentir dans l'Église dès le IIe siècle, c'est-à-dire dès que le christianisme commença à se répandre dans les hautes classes de la société. Pantène, philosophe stoïcien converti, fonda donc une école catéchétique à Alexandrie, déterminé sans doute dans le choix de cette ville par les ressources littéraires qu'elle offrait. C'est de cette école, devenue plus tard célèbre, que sortirent l'éloquent Clément d'Alexandrie († avant 218) et le savant Origène († 254), qui surpassèrent tous les Pères sans exception dans la connaissance scientifique de la philosophie ancienne. Clément, qui professait une si profonde admiration pour les philosophes grecs qu'il les plaçait presque au niveau des prophètes hébreux, s'attacha dans ses ouvrages à concilier les croyances religieuses des Chrétiens avec la philosophie, qui forme l'homme à la vertu, dit-il, et annonce ainsi son origine divine [1]. Il exerça une action puissante sur le développement de la dogmatique, moins toutefois qu'Origène, le premier dogmatiste de son

[1] *Clément d'Alexandrie,* Strom., lib. V, c. 12; VI, c. 17.

siècle [1] et un des plus habiles apologistes de la religion chrétienne, critique et philosophe éclairé, adversaire indulgent et impartial, esprit hardi, mais caractère timide, fort enclin au mysticisme et quelque peu superstitieux. Le génie de ce grand homme inspira pendant des siècles l'École d'Alexandrie, qui a rendu des services essentiels à la théologie chrétienne en l'élevant au-dessus du matérialisme des conceptions populaires, et en lui imprimant un cachet scientifique et philosophique très-propre à lui faciliter l'accès auprès des païens éclairés; mais, d'un autre côté, l'influence de cette école a été funeste, en ce qu'elle poussa jusqu'à l'absurde la méthode d'interprétation allégorique, dont les apôtres et leurs disciples immédiats avaient déjà fait un trop fréquent usage. Ses intentions étaient louables, sans aucun doute, puisqu'elle voulait seulement écarter de l'Écriture tout ce qui semblait favoriser l'anthropomorphisme et le matérialisme ou pouvait donner des idées indignes de Dieu et de ses envoyés; mais elle ouvrit ainsi la porte toute large aux conceptions les plus étranges, et contribua à pousser l'exégèse dans une voie dont la science ni le bon sens n'ont pas encore réussi à la tirer entièrement [2]. A ce principe qu'il convient d'éloigner de l'Être Suprême toute idée anthropopathique, l'École d'Alexandrie en associait un second, c'est que l'homme comme être moralement libre, fait lui-même sa destinée. Ces deux principes sont comme les pivots de son enseignement, qui peut se résumer ainsi : Dieu a créé les mondes de toute

[1] Son traité *De principiis* est le premier essai d'un système dogmatique. Les principes dont ce livre a pris son nom, sont Dieu, le Monde, la Liberté ou l'Ame, et l'Écriture.

[2] *Ernesti*, De origine interpretationis librorum SS. grammaticæ, dans ses Opusc. philol. et crit., Leyde, 1764, in-4°, p. 288. — *Hagenbach*, Observat. circa Origenis methodum interpretandæ sacræ Scripturæ, Bâle, 1823, in-8°. — *Redepenning*, Origenes, Bonn, 1841-46, 2 vol. in-8°.

éternité par le Logos, âme du monde moral et médiateur éternel entre Dieu et les créatures. Pour le monde actuel, qui a succédé à une multitude d'autres mondes, le Logos est en même temps le monde des idées, la raison universelle à laquelle participent les êtres raisonnables et qui régit l'ordre moral dans le monde. Il s'est incarné et est descendu dans la création; il attire à lui les âmes déchues, confinées sur la terre pour l'expiation de fautes commises par elles dans une existence antérieure, et il les tient unies à lui par sa vertu sanctifiante. L'œuvre de la rédemption ne se borne pas aux âmes humaines; elle s'étend à toute la création qui a été animée par des esprits analogues au Logos, mais pécheurs comme l'homme. La Providence divine se propose pour but final la rédemption des êtres spirituels, des démons eux-mêmes, et cette rédemption s'accomplira par l'intime union du monde spirituel avec Dieu. Alors le monde matériel sera détruit par le feu, lequel achèvera en même temps de nettoyer les âmes des souillures contractées dans le corps. Cependant comme les esprits conserveront leur liberté, ils pourront pécher de nouveau, et, si cela arrive, Dieu créera une nouvelle terre pour leur servir de lieu d'expiation. Cette doctrine, qui présente des affinités avec les enseignements de l'École néoplatonicienne, devait nécessairement compter parmi ses adversaires tous ceux qui niaient la préexistence des âmes et la subordination du Verbe à Dieu. Tel était Méthodius, évêque de Tyr († 311). Cependant elle ne fut vivement attaquée que dans la période suivante, où l'ignorance, l'envie et le fanatisme travaillèrent à l'envi à flétrir le souvenir d'un homme, dont le génie était trop supérieur pour être compris par des esprits étroits et bornés[1].

[1] *Socrate*, Hist. eccles., lib. VI, c. 13.

A côté de l'École d'Alexandrie s'éleva, quelques années après, celle d'Antioche, fondée par le martyr Lucien († 311). A l'instar de l'évêque égygtien Hésychius, Lucien avait passé de longues années à faire une révision critique de la Bible, travail d'une haute importance, qui ne fut récompensé que par la calomnie, car on l'accusa d'avoir falsifié le livre saint. Son école resta fidèle à son esprit. Elle ne cessa de combattre l'interprétation mystico-allégorique de l'École d'Alexandrie, à laquelle elle opposa l'interprétation grammaticale et historique, et, tant qu'elle subsista, elle se distingua avantageusement par une exégèse éclairée, par des recherches historiques et critiques, par une tendance moins prononcée au mysticisme, par une indépendance plus grande et par la préférence qu'elle accorda au péripatétisme. Le même esprit régnait dans les écoles de Nisibe et d'Édesse. Il paraît que d'autres écoles chrétiennes s'étaient établies à Césarée, à Rome, à Milan, à Carthage; mais elles n'ont jeté aucun éclat.



DEUXIÈME PÉRIODE

DEPUIS LE CONCILE DE NICÉE JUSQU'A LA SÉPARATION VIOLENTE DES DEUX ÉGLISES D'ORIENT ET D'OCCIDENT.



§ 37.

L'Église et l'État.

La conversion de l'empereur Constantin, en élevant le christianisme au rang de religion de l'État, changea complétement les rapports de l'Église avec le pouvoir temporel; mais ce changement fut plus nuisible qu'avantageux à la religion. Si le clergé y gagna d'importants priviléges et de grandes richesses, il dut les acheter au prix de son indépendance; car, durant toute cette période, son autorité fut subordonnée à celle du prince, qui n'hésita jamais à s'immiscer dans les affaires de l'Église pour faire prévaloir soit les intérêts de sa politique, soit son caprice du moment. Les évêques ne virent point avec trop de déplaisir cette intervention du souverain; ils furent même les premiers à la réclamer, s'il faut en croire Socrate, qui assure que ce fut à l'instigation des Pères du concile de

Nicée que Constantin assimila l'hérésie au crime de lèse-majesté [1]. Si le fait est vrai, et rien ne nous autorise à douter de la véracité de l'historien, on ne saurait trop admirer combien leur triomphe avait promptement fait oublier aux Chrétiens les principes de tolérance que leurs apologistes [2] avaient défendus avec tant d'éloquence et de force. Il est d'ailleurs à remarquer que ceux-là mêmes, parmi les chefs spirituels des églises, qui se montrèrent les plus disposés à louer la piété de l'empereur quand il frappait leurs adversaires, furent auss les plus empressés à blâmer l'intervention de l'État dans les questions religieuses et à proclamer que la religion s'enseigne et ne s'impose pas, lorsque le bras de l'autorité civile s'appesantit sur eux [3]. Nous ne rappelons, au reste, un fait si commun que pour prouver une fois de plus que les évêques de l'Église primitive obéirent aux mêmes passions que leurs successeurs, et qu'ils ne furent ni plus prudents, ni plus modérés, ni plus conséquents, bien loin de se distinguer par une sagesse et une sainteté exceptionnelles.

Si la confusion, qui s'établit sous Constantin entre le temporel et le spirituel, coûta au clergé chrétien son indépendance, elle eut des suites bien plus déplorables encore pour la théologie. Jusque-là, pourvu qu'il adorât le Père, le Fils et le Saint-Esprit, qu'il distinguât du Père le Fils fait chair et qu'il ne lui refusât pas le titre de Dieu, le chrétien avait pu se livrer sans danger à des spéculations, même hardies, sur les données de la conscience religieuse; mais, à dater du concile de

[1] *Socrate,* Hist. eccles., lib. I, c. 9.

[2] *Tertullien*, Apol., c. 24. — *Lactance,* Instit. div., lib. V, c. 19, 20.

[3] *Athanase*, Hist. Arianorum, c. 2. — *Ambroise*, Epistol., class. I, epist, 21. — *Hilaire*, Ad Constantium, lib. I, c. 6 : Deus cognitionem suì docuit potius, quàm exegit : et operationum cœlestium admiratione præceptis suis concilians auctoritatem, coactam confitendi se adspernatus est voluntatem.

Nicée, des formules toujours plus nombreuses et plus précises vinrent resserrer la sphère des recherches théologiques et arrêter le développement du dogme par la libre réflexion. Bientôt le christianisme ne se conçut plus que comme dogme, la vie chrétienne que comme église. C'est à peine si quelques voix s'élevèrent de loin en loin pour rappeler que le caractère essentiel de la religion du Christ est pratique, moral, plutôt que dogmatique, et pour montrer le peu d'importance réelle des controverses qui absorbaient toute l'activité religieuse de l'Église. Ces protestations du mysticisme ne furent point écoutées. La hiérarchie, ennemie naturelle de la liberté de penser, continua à préciser minutieusement et à coordonner les dogmes chrétiens, à décréter des formules positives ou des symboles contre les hérésies auxquelles les synodes s'étaient contentés, dans la première période, d'opposer de simples négations. Sans doute l'esprit humain ne renonça pas sans résistance à ses droits les plus sacrés : de là des luttes souvent sanglantes, dans lesquelles l'Église orthodoxe, quoique soutenue par le pouvoir temporel, ne triompha pas toujours ; puis des schismes, des révoltes, qui affaiblirent l'État et facilitèrent la conquête de l'Empire par les Barbares et les Musulmans.

§ 38.

Apologétique et polémique.

J. Sharpius, Diss. de Veterum et Recentiorum obtrectationibus veritatem religionis christianæ non labefactantibus, imò confirmantibus, Duisb., 1799, in-8°. — *Beugnot*, Hist. de la destruction du paganisme en Occident, Paris, 1835, 2 vol. in-8°. — *Chastel*, Hist. de la destruct. du paganisme dans l'empire d'Orient, Paris, 1850, in-8°.

Opprimés par les successeurs de Constantin, les Juifs avaient presque abandonné la culture des lettres ; ils se contentaient

de recueillir en silence les traditions de leurs rabbins et leurs commentaires pour en former la célèbre compilation connue sous le nom de Talmud [1]. Si Eusèbe, Grégoire de Nysse, Augustin et Chrysostôme crurent devoir les combattre encore dans leurs sermons ou dans des traités spéciaux, ce fut par esprit de prosélytisme plutôt que par nécessité ; ils ne firent valoir d'ailleurs aucun argument nouveau. Le paganisme, au contraire, comptait dans l'Empire d'innombrables sectateurs et exerçait toujours une grande influence, non-seulement sur le peuple, mais sur les hautes classes de la société ; il avait trouvé, en outre, dans les philosophes néoplatoniciens, Jamblique, Proclus, Eunapius, d'habiles et ardents défenseurs, qui, en même temps qu'ils s'efforçaient de purifier le polythéisme en le ramenant au monothéisme spiritualiste et en y introduisant un idéalisme mystique, attaquaient avec violence le christianisme, non-seulement par des raisonnements puisés dans une subtile dialectique, mais par tous les moyens que mettait à leur disposition une érudition peu scrupuleuse. C'est ainsi qu'à l'histoire évangélique, ils opposèrent les vies légendaires de Pythagore, de Platon, d'Apollonius de Tyane, et qu'ils se permirent de falsifier, d'interpoler les écrits des anciens philosophes pour leur donner un air de haute antiquité et les rattacher aux traditions orientales. Les écrivains chrétiens ne pouvaient laisser ces attaques sans réponse. Eusèbe entreprit de démontrer dans sa *Préparation évangélique* [2] la supériorité du christianisme sur la religion et la philosophie païennes, et dans sa *Démonstration évangélique* [3] la beauté du

[1] Le Talmud est divisé en deux parties, la Mischna et la Gemara ; il offre un miroir fidèle de la civilisation juive au triple point de vue des doctrines religieuses, de la société civile et des connaissances scientifiques.

[2] *Eusèbe*, Præparatio evangelica, Col., 1688, 2 vol. in-fol.

[3] *Id.*, Demonstratio evangelica, Lips., 1688, in-fol.

caractère moral de Jésus, la sublimité de son plan, la loyauté de ses disciples. Cyrille d'Alexandrie se chargea de répondre aux railleries de l'empereur Julien [1]. Son livre est écrit sur un ton d'aigreur et de violence qu'on ne remarque pas dans le discours où Théodoret essaya de prouver aux Païens, par des raisons tirées de leurs doctrines mêmes, la vérité de la religion chrétienne et la dignité morale de son fondateur [2]. Augustin établit un parallèle entre le christianisme et le paganisme, entre le royaume de Dieu et le royaume du monde, et démontra la vérité absolue du premier [3]. Il avait entrepris ce grand ouvrage pour répondre aux plaintes des Païens, qui attribuaient à l'établissement de la religion chrétienne et à la destruction des temples des anciennes divinités les invasions des Barbares et tous les malheurs de l'Empire. Tel est le but que se proposa aussi Orose ; il s'appliqua à rappeler toutes les calamités les plus terribles dont parle l'histoire, pour prouver que les malheurs de l'État ne dataient pas du triomphe du christianisme [4].

L'ouvrage d'Orose est la dernière apologie que les Chrétiens publièrent contre les Polythéistes durant cette période. Le paganisme vaincu n'avait point disparu entièrement, mais il avait cessé d'être redoutable, en sorte qu'il suffit d'un ordre de l'empereur Justinien pour l'extirper. A peine cependant la religion chrétienne avait-elle eu le temps de s'applaudir de sa victoire, que du fond de l'Arabie surgit un nouvel ennemi,

[1] *Cyrille*, Contra impium Julianum libri decem , publ. avec les Opera de l'empereur Julien, Lips., 1696, 2 vol. in-fol. et dans les Opera de saint Cyrille, édit. de Paris, 1638, 7 vol. in-fol.

[2] *Théodoret*, Græcarum affectionum curatio seu evangelicæ veritatis ex græcâ philosophiâ agnitio, publ. avec les Opera de Justin le Martyr, édit. de Sylburg, Paris, 1592, in-fol., et dans les Opera de Théodoret, édit. Sirmond, Paris, 1642, 4 vol. in-fol.

[3] *Augustin*, De civitate Dei, dans le T. VII de ses Opera, édit. des Bénédictins.

[4] *Orose*, Adv. paganos historiarum libri septem, ut et Apologeticus contra Pelagium, Lugd. Bat., 1738, in-4°.

mille fois plus formidable pour elle que le polythéisme agonisant : c'était l'islamisme, religion fondée, comme le christianisme, sur le monothéisme et la foi à une révélation divine. Les Mahométans reprochèrent aux Chrétiens d'avoir altéré la doctrine monothéiste par le dogme irrationnel de la Trinité et par l'adoration des images. Ces accusations ranimèrent l'apologétique et lui donnèrent en même temps une nouvelle direction. Incapables de suivre la méthode savante de leurs prédécesseurs et d'édifier la religion chrétienne sur une base philosophique, en démontrant son accord avec la raison, les apologistes se jetèrent dans de violentes récriminations entremêlées de sarcasmes et d'invectives; ou bien si, comme Jean Damascène, le plus connu d'entre eux, ils essayèrent de combattre leurs adversaires avec les armes du raisonnement, ils allèrent puiser leurs arguments dans l'Écriture et la tradition, sans comprendre que Mahomet venait de placer la controverse sur un tout autre terrain, et que ses disciples ne feraient que se rire de preuves tirées des prophéties et des miracles. Cette polémique eut au moins cela d'avantageux pour le christianisme, qu'elle rendit l'Église plus circonspecte et moins empressée à se parer des dépouilles du culte polythéiste; malheureusement elle n'étouffa pas en elle l'esprit de subtilité qui multipliait les querelles dogmatiques et facilitait par la persécution religieuse les conquêtes des sectateurs de Mahomet. Plus intelligent et plus sage, l'islamisme revêtit, au contraire, des formes de plus en plus libérales. Animé d'une ardente émulation, il voulut s'approprier les connaissances des peuples vaincus et se déclara le protecteur de la philosophie ancienne [1] que Justinien avait proscrite en 529 ;

[1] *Buhle*, Commentatio de studii græcarum litterarum inter Arabes initiis et rationibus, dans les Comm. Soc. Gotting., T. XI, p. 216. — *Middeldorp*, Commentatio

aussi ne tarda-t-il pas à laisser bien loin derrière lui le christianisme, qui, dans l'Occident surtout, retournait à pas de géant vers la barbarie, malgré les travaux de Bède le Vénérable († vers 735), le représentant de la science de son temps, et malgré les louables efforts tentés un peu plus tard par Charlemagne et Alfred le Grand pour répandre les lumières parmi leurs peuples [1].

§ 39.

Priscillianisme.

S. van Vries, De Priscillianistis eorumque fatis, doctrinis et moribus, Traj., 1745, in-4°. — *Lübkert*, De hæresi Priscillianistarum, Havn., 1840, in-8°. — *Walch*, Hist. der Ketzer., T. III, p. 378.

Les derniers débris des sectes gnostiques disparurent dans cette période, et des différentes hérésies qui avaient agité les trois premiers siècles, le manichéisme seul resta debout, mais il fit des progrès considérables. Son influence s'étendit jusqu'en Espagne, où il prit le nom de priscillianisme de son chef Priscillien, homme érudit et ami des discussions philosophiques. Le priscillianisme porte dans toutes ses doctrines les signes évidents de son origine manichéenne; seulement, en passant en Occident, le système de Mani avait dû subir nécessairement l'influence du génie des peuples occi-

de institutis litterariis in Hispaniâ, quæ Arabes auctores habuerunt, Gott., 1811, in-4°.

[1] *Lorentz*, De Carolo Magno literarum fautore, Halle, 1828, in-8°; — Geschichte Alfreds, Hamb., 1829, in-8°. — *L. von Stolberg*, Leben Alfred's des Grossen, Münster, 1815, in-8°. — Hist. littéraire de la France, T. IV, p. 225 et suiv. — *Gehle*, De Bedæ venerabilis vitâ et scriptis, Lugd. Bat., 1839, in-8°.

dentaux, en sorte qu'il avait pris une forte teinte de panthéisme. Priscillien fut mis à mort en 385, premier exemple d'un hérétique qui paya ses erreurs de sa vie dans l'Église chrétienne. Ses disciples, condamnés par plusieurs conciles d'Espagne, notamment en 400 par celui de Tolède, qui leur opposa une règle de foi [1], n'étaient point encore extirpés au milieu du VIe siècle [2].

§ 40.

Pauliciens.

Schmid, Hist. Paulicianorum orientalium, Havn., 1826, in-8°. — *Gieseler*, Ueber die Paulicianer, dans les Studien und Kritiken, Hamb., 1828 et suiv., in-8°, T. II, cah. 1.

Les Pauliciens, secte manichéenne qui parut en Arménie dans le VIIe siècle, offrent dans leurs doctrines de frappantes analogies avec les Priscillianistes, preuve certaine d'une communauté d'origine. Selon eux, deux principes suprêmes et ennemis se partagent le gouvernement de l'univers. Le Dieu bon, le Dieu de l'Évangile, est le créateur du monde spirituel; mais le monde visible est l'œuvre du Démiurge, génie de nature mixte, fils des ténèbres et du feu. L'âme humaine, d'origine céleste, a été enchaînée à un corps qui la soumet au pouvoir du Démiurge. Pour la délivrer de cette captivité, le Sauveur est descendu du monde spirituel dans le monde matériel, revêtu d'un corps emprunté aux éléments célestes, et il a passé par la Vierge comme à travers un canal. Les Pauliciens avaient donc peu de respect pour la Vierge, qu'ils

[1] *Mansi*, Concil., T. III, p. 998.
[2] *Id.*, T. IX, p. 774.

regardaient comme une femme ordinaire, et ils en avaient encore moins pour la croix, parce qu'ils ne croyaient pas que le corps céleste du Sauveur fût mort sur cet instrument de supplice. Au reste, ils n'attachaient qu'un intérêt secondaire à ces spéculations, leur but principal étant de restaurer le christianisme spirituel de l'âge apostolique. Ils rejetaient donc le baptême, la cène, tous les moyens extérieurs de salut offerts par le sacerdoce chrétien, contre lequel ils nourrissaient une haine très-vive. Leur culte se réduisait à la prière et à la lecture de l'Écriture; leur seul sacrement consistait dans l'imposition des mains, signe de l'effusion du Saint-Esprit. Ils avaient beaucoup d'antipathie pour les écrits de saint Pierre, qui personnifiait pour eux l'Église dominante, et une grande prédilection, au contraire, pour ceux de saint Paul, d'où leur est peut-être venu leur nom. Les Pauliciens se sont maintenus jusqu'à nos jours, non-seulement en Arménie, mais dans les environs de Philippopolis en Thrace, où Jean Zimiscès les transporta vers la fin du x[e] siècle.

§ 41.

Déistes.

Schröder, Diss. de hæresi Audianorum, Marb., 1716, in-8°. — *Ullmann*, De Hypsistariis, Heidelb., 1823, in-4°. — *Böhmer*, De Hypsistariis, Berlin, 1824, in-8°. — *Schmid*, Historia Cœlicolorum, Helmst., 1704, in-4°.

On a voulu rattacher au gnosticisme, mais à tort selon nous, quelques petites sectes assez obscures, sur lesquelles on ne sait rien de certain, si ce n'est qu'elles adoraient le Dieu suprême. Tels sont les Hypsistariens, qui parurent en

Cappadoce dans la première moitié du ive siècle. Ils rejetaient la Trinité des Chrétiens, de même que le polythéisme des Païens et les syzygies des Gnostiques ; mais ils vénéraient, dit-on, le feu et la lumière comme symboles de la Divinité (ὁ ὕψιστος) et ils observaient le sabbat des Juifs sans se soumettre à la circoncision ni à la distinction des viandes. Leur religion était donc une espèce de judaïsme mêlé de parsisme, où l'on n'aperçoit aucun élément chrétien. Il est assez vraisemblable que les Théosébéens de Syrie, les Cœlicoles d'Afrique, les Euchètes ou Massaliens professaient des doctrines analogues. Ces derniers, dont les traces ne disparaissent qu'au viie siècle, habitaient l'Arménie et la Syrie. Ils regardaient comme un péché de travailler, ne possédaient rien sur la terre, couraient le pays en mendiant et ne connaissaient qu'un seul moyen de salut, la prière perpétuelle : opinion partagée par les Audiens de la Scythie, espèce de moines qui donnaient à Dieu un corps semblable au nôtre et qui persistaient à célébrer la Pâque en même temps que les Juifs, quoique le concile de Nicée eût condamné cette coutume chez les Quartodécimans.

§ 42.

Séparatistes.

Hildebrand, Discussio hæreseos Aërii, quam Protestantibus Pontificii impingunt, Helmst., 1656, in-8°. — *Walch*, De Vigilantio hæretico orthodoxo, Gott., 1756, in-8°. — *Münter*, De Collyridianis fanaticis, dans les Miscel. Havn., an. 1818, T. I, fasc. 2 et 5. — *Lindner*, De Joviniano et Vigilantio purioris doctrinæ antesignanis, Lips., 1840, in-8°. — *Walch*, Hist. der Ketzer., T. III, p. 321 et suiv. — *Tillemont*, Mémoires, etc., T. XII, p. 81.

Il est possible que les petites sectes dont nous venons de parler n'aient pas formé des partis distincts et qu'elles n'aient

été que des fractions d'un seul et grand parti séparatiste, auquel appartiendraient aussi d'autres dissidents qui n'intéressent qu'indirectement l'histoire des dogmes. Les Eustathiens ou disciples d'Eustathius, qui introduisit le monachisme en Arménie, poussaient l'ascétisme jusqu'à défendre le mariage; ils furent condamnés par le synode de Gangra, dans la seconde moitié du IVe siècle [1]. Les Aëriens, ainsi nommés de leur chef Aërius, prêtre de Sébaste en Arménie, n'admettaient aucune distinction entre le prêtre et l'évêque, niaient la nécessité des jeûnes prescrits par l'Église comme contraires à la liberté chrétienne, et rejetaient les prières et les oblations pour les morts comme inutiles pour les trépassés et dangereuses pour la moralité des vivants [2]. Telles étaient aussi, à peu de chose près, les opinions de Jovinien et de Vigilance, qui rencontrèrent en saint Jérôme un infatigable adversaire [3]. Ils n'accordaient aucune valeur à certaines œuvres ascétiques, telles que le célibat, la distinction des mets, les jeûnes, les prières pour les morts, l'invocation des martyrs, la vénération des reliques, et tout en convenant que Marie avait enfanté Jésus d'une manière surnaturelle, ils affirmaient, ainsi que Helvidius, qu'elle avait eu ensuite d'autres enfants de Joseph et que par conséquent elle n'était pas restée vierge [4]. C'est ce que croyaient aussi les Antidicomarianites, originaires de l'Arabie, tandis que les Collyridiens [5], qui s'étaient répandus de la Thrace dans l'Asie, rendaient à Marie un culte analogue à celui que les Païens célébraient en l'honneur de Cybèle, la mère des dieux. Ce n'était point là simplement, comme on

[1] *Mansi*, Concil., T. II, p. 1095.
[2] *Épiphane*, Hæres. LXXV.
[3] Voy. dans le T. IV de ses Opera ses traités Adv. Jovinian. et Adv. Helvidium.
[4] *Mansi*, Concil., T. III, p. 663.
[5] *Épiphane*, Hæres. LXXVIII, LXXIX.

pourrait le croire, un reste du paganisme ou le produit du fanatisme religieux ; c'était plutôt la conséquence naturelle de la profonde vénération que l'on avait déjà depuis longtemps pour la mère du Sauveur, vénération fondée, d'un côté, sur l'opinion, répandue de plus en plus par l'ascétisme, de l'excellence de la virginité, et, de l'autre, sur l'idée de plus en plus élevée que l'on conçut de Jésus-Christ au milieu des luttes de l'arianisme et de l'orthodoxie.

§ 43.

Antagonisme de l'arianisme et du nicéisme.

G. Bull, Defensio fidei Nicænæ de æternâ divinitate Filii Dei, Oxon., 1680, in-4°. — *Ittig*, Historia concilii Nicæni, Lips., 1712, in-4°. — *Münscher*, Ueber den Sinn der nicänischen Glaubensformel, dans le Neues Magazin de *Henke*, T. VI, p. 334. — *Lange*, Der Arianismus in seiner weitern Entwicklung, dans le Zeitschrift d'*Illgen*, T. V, cah. 1.

En proclamant, comme doctrine orthodoxe, que le Fils est consubstantiel au Père (ὁμοούσιος) et engendré du Père de toute éternité, le symbole de Nicée [1], dont l'auteur est inconnu, mais qu'on croyait avoir été inspiré par le Saint-Esprit, s'était non-seulement mis en contradiction avec les anciens Pères, qui n'avaient jamais, avant Origène, attribué au Logos une existence éternelle comme personne distincte, il avait, de plus, sanctionné, pour exprimer le rapport du Père avec le Fils, une expression qui avait le double inconvénient de ne pas être biblique et d'avoir même été condamnée par un synode. Faut-il s'étonner si la formule adoptée par le concile ren-

[1] Voy. les Notes à la fin du vol., note F.

contra une vive opposition, surtout parmi les évêques d'Asie? Bientôt trois partis, animés l'un contre l'autre d'une haine ardente, se trouvèrent en présence. Les Ariens purs, ayant à leur tête Aëtius († 370), diacre de l'église d'Antioche, et Eunomius, évêque de Cyzique († 394), deux dialecticiens habiles qui les premiers appliquèrent les catégories d'Aristote et la méthode géométrique à la dogmatique chrétienne, continuèrent à enseigner que le Fils a été créé de rien, qu'il a eu un commencement d'existence, parce que, s'il était éternel, il serait l'Être absolu lui-même, qu'enfin il n'est pas de la même substance que le Père, une substance engendrée ne pouvant jamais devenir une substance inengendrée [1], argument qui embarrassa leurs adversaires au point de les forcer à avouer qu'il aurait mieux valu se taire sur l'homoousie et s'en tenir à l'Écriture [2]. Ce parti, appelé à tort anoméen et plus justement hétérousien, sans parler d'autres dénominations inventées par la haine des Orthodoxes, ne reconnaissait qu'un seul vrai Dieu, inengendré, sans commencement, sans égal, principe de tout ce qui existe. Rien n'était avant lui, rien ne lui est coéternel. Il a engendré, fait ou créé le Fils avant toutes les autres créatures, par un acte de sa volonté et de sa puissance et non pas en lui communiquant une portion de sa substance, car il est indivisible. Eunomius concluait de là qu'il ne faut appeler le Fils ni consubstantiel au Père, ni semblable quant à la substance, ces expressions étant impropres et pouvant conduire la première à l'idée d'une division de l'essence divine, la seconde à celle d'une égalité ou d'une identité de substance. Il ne lui accordait pas l'attribut de l'éternité,

[1] *Épiphane*, Hæres. LXXVI.
[2] *Athanase*, Oratio I contra Arianos, c. 34. — *Grégoire de Nysse*, Contra Eunomium, lib. I, p. 401 du T. II de ses Opera, édit. de Paris, 1638.

parce qu'il est engendré, et qu'éternel et engendré sont des notions contradictoires; cependant il convenait qu'il ressemble au Père, mais il restreignait cette ressemblance à la volonté [1]. Les Ariens rigides n'étaient au fond que des déistes et leur système, en rabaissant le Fils au rang d'une créature, amoindrissait singulièrement l'importance du christianisme, qui cessait dès lors d'être la religion absolue; aussi furent-ils combattus avec acharnement par les deux autres partis, les Sémiariens et les Orthodoxes. Ces derniers reconnaissaient pour leur chef l'inflexible Athanase, diacre, puis évêque d'Alexandrie († 373), autour de qui se groupèrent Hilaire, évêque de Poitiers († 368), Basile († 379), les deux Grégoire, c'est-à-dire les premiers théologiens de leur siècle, qui employèrent toute la passion de leur zèle religieux et toute la subtilité de leur esprit non-seulement à défendre et expliquer le symbole de Nicée, mais à le développer et le compléter, car bientôt il ne satisfit plus ses auteurs eux-mêmes. La formule nicéenne proclamait bien, en effet, l'homoousie ou la consubstantialité du Père et du Fils; mais cette homoousie entraînait-elle une parfaite égalité des deux personnes divines? C'est ce qu'elle ne décidait pas. Athanase ne tarda pas à sentir que cette égalité, à laquelle il croyait pour son compte, était inconciliable avec la théorie professée presque unanimement par les anciens docteurs de l'Église, que le Fils n'a été élevé à cette dignité que par la volonté libre de Dieu le Père [2], et il ne craignit pas de se mettre en opposition avec eux, en affirmant la nécessité de la génération du Fils [3] et la complète égalité du Père

[1] Voir l'Apologie d'*Eunomius* dans *Fabricius*, Biblioth. græca, T. VIII, p. 260, et *Klose*, Geschichte und Lehre des Eunomius, Kiel, 1833, in-8°.

[2] *Ignace*, Epist. ad Smyrn, c. 1 : Υἱὸς Θεοῦ κατὰ θέλημα καὶ δύναμιν Θεοῦ. — *Théophile*, Ad Autolyc, lib. II, c. 10. — *Tatien*, Contra Græcos, c. 5.

[3] *Athanase*, Oratio II contra Arianos, c. 24, 25.

et du Fils en dignité et en puissance [1]. C'était s'exposer évidemment à l'accusation de reconnaître deux Dieux. Il sentit le danger, et, pour le détourner, il admit une unité numérique, à laquelle les Pères de Nicée n'avaient pas pensé et qui, en tout cas, n'était pas enseignée dans leur symbole, où la distinction entre le Père et le Fils semble, au contraire, expressément maintenue par ces mots : εἰς ἕνα Θεόν, en un seul Dieu ; εἰς ἕνα Κύριον, en un seul Seigneur.

Ce système avait une apparence de sabellianisme qui devait scandaliser les évêques orientaux presque autant que le déisme arien. Ne pouvant adopter ni la théorie d'Arius, ni celle d'Athanase, puisqu'ils n'avaient même signé qu'avec répugnance la formule de Nicée, ils formèrent un tiers-parti que l'on désigna sous le nom de Sémiariens. Eusèbe, évêque de Nicomédie († vers 348), qui jouissait d'un grand crédit à la cour par la protection de la sœur de Constantin, Basile, évêque d'Ancyre, et George, évêque de Laodicée, se mirent à sa tête. Fidèles à l'ancienne doctrine de la subordination, mais en même temps ne voulant pas admettre la formule arienne, que le Fils a été créé de rien, les Sémiariens assignaient au Sauveur une place intermédiaire entre le Dieu suprême et les créatures. Selon eux, le Fils est l'image de Dieu ; il est Dieu par sa nature, mais il n'a pas la même substance que le Père ; il lui est seulement semblable quant à la substance (ὁμοιούσιος). Ils rejetaient donc, comme les Ariens, le mot d'homoousie, qui leur semblait établir entre le Père et le Fils une identité incompatible avec la subsistance personnelle du Fils ; mais ils s'éloignaient d'eux en ce qu'ils reconnaissaient entre les deux Personnes

[1] *Athanase*, Expositio fidei, c. 1 : Πιστεύομεν εἰς..... υἱὸν αὐτοτελῆ, τὴν ἀληθινὴν εἰκόνα τοῦ πατρός, ἰσότιμον καὶ ἰσόδοξον, θεὸν ἀληθινὸν ἐκ θεοῦ ἀληθινοῦ, παντοκράτορα ἐκ παντοκράτορος.

divines un rapport immanent, essentiel, et non pas seulement un rapport extérieur et accidentel. A ce parti appartenaient le célèbre historien Eusèbe de Césarée et Cyrille de Jérusalem († 386). Le premier rejetait à la fois et l'homoousie et l'éternité du Fils [1]. Le second se rapprochait un peu plus de la théorie athanasienne. Il admettait que le Fils a été engendré avant le temps d'une manière incompréhensible, que le Père est de toute éternité le père de son Fils unique; cependant il ne croyait pas à l'éternité du Fils, bien qu'il confessât qu'il est en tout semblable à son Père [2], idées vagues et confuses, qui prouvent que tous les efforts de Cyrille tendaient à éviter les extrêmes du sabellianisme et de l'arianisme. Tel est, en effet, le caractère général du sémiarianisme, qui paraît avoir détesté la seconde hérésie plus encore que la première. De là les nombreuses formules, sans cesse adoucies, qu'il publia successivement [3], de là aussi la haine dont il poursuivit les Ariens.

Les divisions qui éclatèrent entre les partisans d'Arius depuis le deuxième synode de Sirmium, en 357, ne contribuèrent pas médiocrement au triomphe des Catholiques, en sorte que le parti arien, après avoir dominé un instant dans l'Empire et avoir compté dans ses rangs des empereurs, des évêques, entre autres celui de Rome, Libère [4], une multitude de prêtres, des populations entières, s'affaiblit promptement par ses dissensions intestines et succomba sous les lois sévères de Théodose Ier [5]. Cependant l'arianisme se maintint encore

[1] *Eusèbe*, Præparat. evangel., lib. IV, c. 15; V, c. 1 et 4; VI, proæm. — Cf. *Martini*, De sententiâ Eusebii Cæsar. de divinitate Christi, Rost., 1795, in-8°. — *J. Ritter*, Eusebii Cæsar. de divinitate Christi placita, Bonn, 1823, in-8°.

[2] *Cyrille*, Catecheს. IV, c. 7; VII, c. 4 et 5; XI, c. 7.

[3] *Athanase*, De synod., c. 22-25.

[4] *Baronius*, Annales ecclesiastici, Romæ, 1588-1607, 12 vol. in-fol., à l'an 357. — *Tillemont*, Mémoires, etc., T. VI, P. II, art. 69 et P. III, note 55.

[5] Cod. Theodos., L. XVI, tit. I, ll. 2, 3, 5.

longtemps chez les Goths, les Bourguignons, les Vandales, les Lombards, qui l'avaient embrassé avec le christianisme et qui n'y renoncèrent que dans le VII[e] siècle. Depuis cette époque, il a cessé de former une secte séparée, quoiqu'il compte encore aujourd'hui beaucoup de partisans dans les différentes communions chrétiennes.

§ 44.

Marcel d'Ancyre. — Photin.

Suicer, Symbolum Nicæno-Constantinop. expositum, Traject. ad Rhen., 1718, in-4°. — *Rettberg*, Marcelliana, Gott., 1794, in-8°. — *Larroque*, Dissert. duplex : I. de Photino hæretico ; II. de Liberio pontifice romano, Gen., 1670, in-8°. — *Montfaucon*, Diatribe de causâ Marcelli Ancyrani, dans la Collectio nova Patrum, Paris, 1707, T. II, p. 51. — *Klose*, Geschichte und Lehre Marcellus und Photinus, Hamb., 1837, in-8°.

L'écueil à éviter pour les Catholiques qui reconnaissaient avec Athanase une parfaite égalité entre le Père et le Fils et leur unité numérique, était, comme nous l'avons dit, le sabellianisme. Quelques-uns des plus zélés défenseurs du nicéisme allèrent s'y briser. C'est ainsi que Marcel d'Ancyre († vers 374), emporté par l'ardeur de sa polémique contre les Ariens et leur théorie de la subordination, voulut établir entre le Père et le Fils l'union la plus intime et fut amené à ressusciter, avec de légères modifications, l'ancienne doctrine de l'École d'Alexandrie sur le Logos immanent et le Logos proféré. Selon lui, le Logos, comme Sagesse, a été de toute éternité en Dieu, et, après avoir agi en dehors de lui, comme énergie drastique (ἐνέργεια δραστική), comme force divine, dans la création, il s'est uni à l'homme Jésus, comme émanation

permanente, sans cesser cependant d'être immanent en Dieu. Il distinguait donc le Logos éternel, inengendré, identique avec le Père, du Fils de Dieu ou du Logos uni à Jésus depuis l'incarnation, union qui durera jusqu'à ce que l'humanité entière l'ait reconnu pour le Sauveur. Alors arrivera la consommation des siècles et l'objectivité du Père dans le Fils cessera [1]. La théorie de Marcel différait donc du nicéisme en ce qu'elle niait l'identité du Logos et du Fils, et du sabellianisme en ce qu'elle maintenait la personnalité distincte du Logos. Les Sémiariens la combattirent vivement et la condamnèrent aux synodes de Constantinople, en 336, et d'Antioche, en 343; mais, d'un autre côté, l'évêque de Rome, Jules, la déclara orthodoxe en 341, et le parti athanasien prit Marcel sous sa protection au concile de Sardique, en 347 [2], sans approuver toutefois ses opinions.

Photin, le savant et éloquent évêque de Sirmium en Illyrie (✝ 376), ne fut pas traité avec autant de ménagements; il est vrai qu'il allait plus loin que Marcel, son maître. Frappé, comme lui, de la nécessité de sauvegarder le monothéisme compromis, à ce qu'il pensait, par une doctrine qui, en admettant une existence personnelle du Fils de toute éternité, semblait admettre deux Dieux, et peu satisfait de la solution donnée par les Orthodoxes que, le Fils étant engendré, son existence et ses attributs remontent à Dieu comme à leur source, il se flatta de lever la difficulté par une théorie nouvelle. Selon lui, le Logos, qu'il distingue, ainsi que Marcel, du Fils de Dieu, est une dilatation de la Divinité, l'énergie divine créatrice. Il était en Dieu de toute éternité, de même que l'entendement est en l'homme, et comme tel, il est éternel et di-

[1] *Eusèbe*, Contra Marcellum, lib. II, c. 2.
[2] *Athanase*, Historia Arianorum, c. 6.

vin ; mais il n'était pas une substance, une personne. Photin était donc d'accord avec Marcel sur le dogme de la Trinité ; seulement, tandis que l'évêque d'Ancyre considérait l'union du Logos avec le Fils de Dieu au point de vue de Sabellius, et faisait intervenir l'énergie drastique pour les unir si étroitement que le divin devenait la substance même de Jésus, Photin, partant, comme Paul de Samosate, de la nature humaine et édifiant sur elle sa théorie, élevait l'homme Jésus au rang de Dieu à cause de sa perfection morale. Il ne contestait pas la naissance surnaturelle de Jésus ; il admettait que le rapport particulier dans lequel il s'est trouvé avec le Logos a rendu sa vie plus sainte que celle d'aucun homme ; mais il niait que ce qu'il y avait de divin en lui lui vînt de sa nature, c'était, selon lui, un don de la grâce [1]. D'après son système, le Fils de Dieu n'est donc pas éternel, si ce n'est dans le sens de la prédétermination divine ; en d'autres termes, sa préexistence est purement idéale. On ignore si Photin croyait, comme Marcel, qu'à la fin des siècles le Christ remettrait le royaume à son Père et qu'il n'y aurait plus alors que Dieu et l'humanité. Une semblable doctrine avait une teinte trop prononcée de samosaténisme et était en contradiction trop flagrante avec l'esprit du siècle, qui tendait à rapprocher le plus possible le Sauveur de Dieu, pour ne pas être condamnée. Elle le fut à Antioche, en 343, à Sirmium, en 351 et en 357, par les Ariens, à Milan, en 346, par les Orthodoxes, et ces condamnations furent confirmées par le second concile œcuménique tenu à Constantinople en 381, concile qui parfit le dogme de la Trinité, en complétant l'article du Christ et en formulant celui du Saint-Esprit, sans donner

[1] *Marius Mercator*, Opera, dans *Gallandi*, Biblioth. PP., T. VIII, p. 658. — Cf. *Épiphane*, Hæres. LXXI.

d'ailleurs aucune définition précise des mots essence, substance, personne et sans employer même celui de Trinité [1].

§ 45.

Apollinarisme.

Schröder, De hæresi Apollinaristicâ, Marb., 1717, in-4°. — *Salig*, De Eutychianismo ante Eutychen, Guelph., 1723, in-4°. — *Basnage*, Diss. de Apollinaris hæresi, dans ses Dissert. historico-theologicæ, Rott., 1694, in-8°. — *Walch*, Hist. der Ketzer., T. III, p. 119.

De la controverse arienne était sortie l'homoousie du Fils avec le Père ou l'Être absolu. Le Fils est engendré, mais de toute éternité, c'est-à-dire que sa génération n'est qu'idéale ; pour satisfaire la spéculation, il faut encore que sa génération se réalise dans le temps, ou, en d'autres termes, que le Fils de Dieu devienne le Fils de l'homme, afin que le Fils présente en soi d'une manière adéquate l'unité du fini et de l'infini. Il s'agissait donc de déterminer comment Dieu est devenu homme ou comment l'homme-Dieu est à la fois vrai-homme et vrai Dieu. Le premier théologien chrétien qui fit de ce difficile problème l'objet de recherches scientifiques fut Apollinaire le jeune, évêque de Laodicée († vers 382). Philosophe et écrivain polémique distingué, Apollinaire avait pris la défense du christianisme contre l'empereur Julien, le philosophe Porphyre, les Manichéens, les Ariens, Marcel d'Ancyre, et il avait déployé un zèle qui lui avait mérité l'amitié d'Athanase et de Basile le Grand. Exégète, il avait expliqué la plupart des livres de la

[1] Voy. les NOTES à la fin du vol., note G.

Bible, et sa connaissance de l'hébreu donnait à ses commentaires une valeur particulière. Poëte, il avait composé des hymnes et des psaumes qui se chantèrent longtemps dans l'Église. Il était déjà avancé en âge, lorsque le désir d'expliquer l'union de la nature divine et de la nature humaine en Christ le jeta dans l'hérésie. L'idée qui se présente le plus naturellement à l'esprit, c'est que le corps de Jésus était simplement une enveloppe que le Fils de Dieu, le Logos éternel, avait revêtue pour remplir sa mission terrestre [1]. Mais ici surgissait la véritable difficulté, qui n'avait point encore frappé les docteurs de l'Église. Si l'homme Jésus était un homme complet, c'est-à-dire composé d'une âme et d'un corps, comment le Logos, hypostase divine également complète, a-t-il pu s'unir à lui en une seule vie, une seule conscience, une seule volonté, puisqu'il est impossible que deux êtres parfaits s'unissent en une véritable unité personnelle, sans que l'un d'eux perde la conscience de soi et cesse par là même d'être parfait? La question était embarrassante. Pour résoudre l'antinomie, Apollinaire eut recours à la trichotomie platonicienne, qui reconnaissait dans l'homme trois éléments : l'âme raisonnable (νοῦς ou ψυχὴ λογική), l'âme psychique, vitale (ψυχή) et le corps (σῶμα). Il prétendit donc que Jésus avait reçu de sa mère le corps et l'âme vitale pour souffrir, mais que le Logos avait pris en lui la place de l'âme raisonnable, qui est sujette à l'erreur et au péché [2]. Jésus, ainsi pénétré du Verbe divin, de la raison

[1] Telle était l'opinion de *Tertullien*, par exemple, parce que, dit-il, du mélange des deux natures, il s'en serait formé une troisième : mixtura quædam, ut electrum ex auro et argento, et incipit nec aurum esse, id est, spiritus, neque argentum, id est, caro, dum alterum altero mutatur (Adv. Prax., c. 27). Au reste, les idées des premiers Pères sur l'union des deux natures en Christ furent longtemps très-confuses. Voy. *Irénée*, Adv. hæres., lib. III, c. 19, § 1 et 3, et *Tertullien*, Apol., c. 21.

[2] *Justin le Martyr* (Apolog. II, c. 10), admettait déjà en Jésus-Christ ces trois éléments : le Logos, la psyché et le corps.

suprême qui agissait en lui et par lui, n'était donc pas un homme ordinaire, mais un homme spirituel, divin, impeccable (κυριακὸς ἄνθρωπος). Les ennemis d'Apollinaire lui ont encore attribué d'autres erreurs, dont nous ne tiendrons pas compte, parce qu'elles ne se rattachent pas directement à sa théorie et qu'on ne saurait être trop en garde contre les accusations d'adversaires qui ne se faisaient pas scrupule d'altérer la vérité dans un intérêt de parti. Ses ouvrages ont tous été détruits par les Orthodoxes ; il ne nous en reste qu'un petit nombre de fragments disséminés dans les écrits de ses antagonistes [1].

La théorie d'Apollinaire renfermait le germe de divisions qui ne tardèrent pas à éclater parmi ses disciples. Les Valentiniens restèrent fidèles aux enseignements du maître ; mais les Polémiens, ainsi nommés de leur chef Polémius, s'en éloignèrent en tant qu'ils rejetaient absolument le dogme des deux natures, qu'Apollinaire avait toujours admis. Ils disaient que le Logos et le corps de Jésus ne formaient qu'une substance, que le corps du Christ était devenu céleste (σάρξ ὁμοούσιος τῷ λόγῳ) et devait être adoré comme le Logos [2]. Malgré cette division et malgré les anathèmes lancés contre leurs doctrines, notamment par le second concile œcuménique [3], qui leur reprocha d'enlever au Christ précisément ce qui faisait de lui un homme, c'est-à-dire le principe rationnel, les Apollinaristes formèrent une secte assez nombreuse, qui eut des églises en Syrie et à Constantinople et qui subsista jusqu'au ve siècle, où l'on commença à les confondre avec les Monophysites.

[1] Notamment dans le Λόγος ἀντιῤῥητικός de *Grégoire de Nysse*, imp. dans *Gallandi*, Biblioth., T. VI, p. 517.

[2] *Épiphane*, Hæres. LXXVII, c. 2 et 6. — *Théodoret*, Hæretic. fabul., lib. IV, c. 9.

[3] *Mansi*, Concil., T. III, p. 455, 461, 558.

§ 46.

Nestorius.

Jablonski, De Nestorianismo, Berlin, 1724, in-4°. — *J.-W. Schmid*, Vera Nestorii de unione naturarum in Christo sententia, Ienæ, 1794, in-4°. — *Walch*, Hist. der Ketz., T. V, p. 289 et suiv. — *Gengler*, Ueber die Verdammung des Nestorius, dans le Tübing. Quartalschrift, an. 1835, cah. 2.

En condamnant les Apollinaristes, le concile de Constantinople de 381 avait fixé la doctrine orthodoxe sur un point essentiel. On devait croire que le Christ avait une âme raisonnable, parce que, autrement, il n'aurait pas été un homme parfait, ni par conséquent le Sauveur de l'homme tout entier. On devait croire, en outre, qu'il n'y avait néanmoins qu'un Christ dont la nature divine n'avait subi aucun changement par l'incarnation. Mais comment s'était opérée l'union des deux natures? La question était toujours pendante, le concile n'ayant point jugé à propos de la trancher par une formule. Or les idées étaient très-divergentes à ce sujet. Ainsi, tandis que l'École d'Antioche, considérant les deux natures *in abstracto*, s'attachait de préférence à en faire ressortir la différence et à séparer le fini de l'infini jusqu'à admettre deux sujets ou deux personnes unies en Jésus-Christ, l'École d'Alexandrie, les examinant plutôt *in concreto* et s'efforçant de mettre en lumière l'unité de la personne du Christ, ne reconnaissait que la seule nature divine incarnée (μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη), c'est-à-dire que, pour elle, la nature divine était la substance même de la personne du Christ, et la nature humaine un simple accident, sinon une simple apparence,

opinion partagée par l'évêque de Rome, Jules, qui, dans une lettre dont on a, sans raison valable, contesté l'authenticité [1], déclare formellement que les apôtres Jean et Paul n'ayant prêché qu'un Christ et Sauveur, il ne faut pas confesser deux natures, mais une seule [2]; qu'autrement ce serait diviser le Christ. La controverse entre les deux partis ne roula que sur des formules théologiques, ce fut, à vrai dire, une pure logomachie ; mais envenimée qu'elle fut par la rivalité des deux siéges de Constantinople et d'Alexandrie, et embrouillée par l'insuffisance des formules, comme par le peu de précision des définitions des mots nature, hypostase, substance, que les Alexandrins et les Orientaux prenaient dans des sens très-différents [3], elle enfanta une des plus violentes, des plus sanglantes et des plus longues querelles dont l'histoire ecclésiastique fasse mention.

La guerre éclata, en 428, au sujet du refus que fit Nestorius, métropolitain de Constantinople, de donner à Marie l'épithète de Mère de Dieu (Θεοτόκος) [4]; il ne consentait à lui accorder que le titre de Mère du Christ (Χριστοτόκος), parce que Marie n'a pas mis au monde Dieu, mais le Christ [5]. Rien n'était plus loin de la pensée de Nestorius, disciple de l'École d'Antioche, que de nier l'union des deux natures en Christ; seulement, cette union, selon lui, n'était point absolue ; il la concevait comme une connexion (συνάφεια), comme une cohabitation (ἐνοίκησις), comme un rapport purement extérieur ou moral, et n'admettait le concours des propriétés (ἰδιώματα) de

[1] Voir *Salig*, De Eutychianismo, p. 140.
[2] *Mansi*, Concil., T. II, p. 1191.
[3] Voyez les Notes à la fin du vol., note II.
[4] Cette expression avait été employée plusieurs fois par *Athanase;* par exemple, dans son Oratio III contra Arianos, c. 14 et 29.
[5] *Nestorius*, Sermo I, c. 2, dans la Biblioth. Patrum de *Gallandi*, T. VIII, p. 629.

chaque nature que dans l'œuvre de la rédemption, c'est-à-dire qu'au fond, l'unité, telle qu'il la comprenait, n'était pas réelle et objective, mais idéale et nominale, qu'elle n'existait que dans la conscience du croyant, ou, en d'autres termes, que le Christ n'était, dans son opinion, qu'un homme placé sous l'influence divine d'une manière particulière.

Nestorius trouva un violent adversaire dans son collègue Cyrille, l'impérieux évêque d'Alexandrie, qui, fidèle à la doctrine d'Origène [1] et de son école, lui reprocha d'admettre en Jésus-Christ deux personnes, de nier qu'il fût vrai Dieu et vrai homme, d'enseigner une simple union morale, extérieure, entre Dieu et le Christ, de diviser le Christ en deux Fils, l'un fils de Dieu, l'autre fils de Marie, et qui, par esprit d'opposition, s'attacha à faire ressortir l'unité de la personne du Christ, à établir entre les deux natures une union essentielle, substantielle (φυσικὴ ἕνωσις) si parfaite, que les attributs de l'une se seraient communiqués à l'autre, et que la dualité vraie au point de vue abstrait, aurait disparu dans la réalité concrète. Aussi s'attira-t-il, de la part de Nestorius et des évêques orientaux, le reproche de confondre les deux natures.

Les deux partis, pour soutenir leurs opinions, s'appuyaient sur les mêmes passages bibliques ; mais Nestorius les rapportait à la personne, et Cyrille à la nature divine du Christ seulement. Au nombre des arguments dogmatiques que le métropolitain d'Alexandrie fit valoir contre son adversaire, les plus importants sont ceux qu'il tirait de la vertu divine de l'humanité de Jésus-Christ dans l'eucharistie et dans la mort du Sauveur. Plus tard, Nestorius se rapprocha du langage de ses antagonistes et se montra prêt à adopter le Θεοτόκος, en restreignant toutefois l'application de cette expression choquante

[1] *Origène,* Contra Celsum, lib. III, c. 41.

à la nature humaine unie à la nature divine dans le Christ [1] ; mais ces concessions ne satisfirent point ses ennemis. Le tumultueux concile d'Éphèse, tenu, en 431, par l'ordre de l'empereur Théodose II et sous la présidence de Cyrille, qui y joua à la fois le rôle d'accusateur et de juge, le déposa, en l'absence des évêques d'Orient, dont le vote aurait certainement modifié le résultat, et malgré la résistance du commissaire impérial qui s'opposa vainement à une semblable précipitation. Nestorius, qui s'était montré jusque-là un des plus ardents promoteurs des mesures de rigueur contre les hérétiques [2], apprit ainsi à connaître, à son tour, les fruits amers de la persécution. Il fut relégué dans un couvent de la Haute-Égypte, où il mourut misérable vers 440 ; mais sa doctrine ne mourut pas avec lui. L'École d'Édesse, fille de celle d'Antioche, continua à professer le nestorianisme jusqu'à sa ruine en 489, et celle de Nisibe, formée de ses débris, persista dans la même voie. Ces deux écoles, où l'exégèse se cultivait encore avec succès au VIe siècle, c'est-à-dire lorsqu'il n'y avait plus un seul établissement d'instruction supérieure en renom dans l'Empire romain, furent un foyer de nestorianisme pour les églises de la Perse [3]. Les Nestoriens portèrent l'Évangile jusqu'au fond de l'Asie, sous le nom de Chrétiens Chaldéens, et fondèrent des églises dans les Indes, sous celui de Chrétiens de Saint-Thomas. Une partie de ceux qui étaient restés établis dans le Kourdistan se soumirent au pape Innocent XI en 1681 ; d'autres ont embrassé, depuis 1833, le protestantisme par les soins de missionnaires américains [4].

[1] *Mansi*, Concil., T. IV, p. 1021-24 ; T. V, p. 725.
[2] *Socrate*, Hist. eccles., lib. VII, c. 29.
[3] *Assemanni*, De Syris Nestorianis, dans sa Biblioth. orientalis, T. III, P. II.
[4] *Grant*, The Nestorians or the lost tribes, Lond., 1841, in-8°.

§ 47.

Eutychès. — Les Monophysites.

Assemanni, Dissert. de Monophysitis, dans sa Biblioth. orientalis, T. II. — *Lequien*, Oriens christianus, Paris., 1740, 3 vol. in-fol. — *Renaudot*, Hist. patriarcharum Alexandrinorum, Paris., 1713, in-4°. — *Basnage*, De variis Eutychianorum sectis, dans le Thesaurus monumentorum eccles. et histor., Antv., 1725, 7 vol. in-fol., T. I. — *Walch*, Hist. der Ketzer., T. VI à VIII. — *Schmid*, De Eutychis de unione naturarum in Christo sententiâ, Ienæ, 1794, in-4°. — *Gieseler*, Monophysitarum veterum variæ de Christi naturâ opiniones, Gott., 1835-38, 2 vol. in-4°.

Cyrille († 444) avait fait sanctionner, par la ruse et la violence, la formule alexandrine qui enseignait une seule nature devenue chair, et condamner la formule nestorienne qui admettait en Jésus-Christ deux natures en une personne. Mais, contradiction bizarre ! presque au même moment que l'église de Rome et les églises d'Afrique envoyaient leur adhésion aux décisions du concile d'Éphèse [1], il rétracta lui-même sa doctrine et signa, en 433, une autre formule qui enseignait clairement qu'il y a deux natures en Christ [2]. Cyrille acheta la condamnation de Nestorius par Jean d'Antioche et ses collègues au prix de cette honteuse palinodie, ce qui ne l'empêcha pas d'attaquer avec une violence extrême Diodore de Tarse et Théodore de Mopsueste, les deux principaux appuis de la doctrine des deux natures [3]. Apaisée pour un instant par un compromis si mal exécuté, la querelle se ranima plus violente

[1] *Mansi*, Concil., T. V, p. 266.

[2] *Théodoret*, Epist. ad Joannem, dans ses Opp., Paris, 1684, in-fol., T. V, p. 93. — *Mansi*, Concil., T. V, p. 302-310.

[3] Voy. pour Diodore, les Lectiones antiquæ de *Canisius*, édit. Basnage, T. I, p. 591, et pour Théodore, les Concil. de *Mansi*, T. IV, p. 1350.

que jamais au sujet des opinions d'Eutychès, archimandrite de Constantinople qu'un synode, tenu dans cette ville en 448, déposa comme apollinariste, parce que, à l'instar de Cyrille et de l'École d'Alexandrie, il ne reconnaissait en Jésus-Christ qu'une seule nature, la nature divine qui avait, selon lui, absorbé la nature humaine, et parce qu'il rejetait toute distinction entre la nature et l'hypostase. Il est vrai que, s'éloignant en cela de la doctrine de Cyrille, il avait nié d'abord que la chair du Christ fût la même (ὁμοούσιος) que la nôtre, sans admettre toutefois qu'elle eût été apportée du ciel, mais il avait plus tard abandonné cette opinion [1]. Léon le Grand, évêque de Rome, approuva la sentence du synode dans une lettre [2] à Flavien, métropolitain de Constantinople, où il prit — il est aisé de le voir — toutes les précautions possibles pour tenir la balance égale entre ceux qui ne voulaient admettre qu'une seule nature en Christ depuis l'incarnation, et ceux qui en reconnaissaient deux ; mais il est évident, malgré ses efforts, qu'il penchait en faveur des derniers. Dioscure d'Alexandrie, au contraire, ne put souffrir qu'on condamnât indirectement son prédécesseur Cyrille, et il prit vivement le parti d'Eutychès. Il fallut donc assembler, en 449, à Éphèse un concile, qui a été flétri par l'histoire du nom de concile de brigands [3]. Échauffés par Dioscure, les Pères s'y livrèrent aux plus bru-

[1] *Mansi*, Concil., T. VI, p. 741 et suiv.

[2] *Léon le Grand*, Epist. XXIV, c. 3 : Salvâ proprietate utriusque naturæ et substantiæ et in unam coeunte personam, suscepta est a majestate humilitas, a virtute infirmitas, ab æternitate mortalitas ; — c. 4 : Agit utraque forma cum alterius communione quod proprium est : Verbo scilicet operante, quod Verbi est, et carne exsequente, quod carnis est ; — c. 5 : Propter unitatem personæ in utrâque naturâ intelligendam et filius hominis dicitur descendisse de cœlo, cùm Filius Dei carnem de virgine assumserit. Et rursus Filius Dei crucifixus dicitur ac sepultus, cùm hæc non in divinitate ipsà, sed in naturæ humanæ sit infirmitate perpessus.

[3] *Mansi*, Concil., T. VI, p. 593.

tales violences ; tout examen fut impossible, et Flavien fut déposé en même temps qu'Eutychès fut déclaré innocent. Deux ans après cependant, la mort de Théodose II ayant donné une autre direction à l'orthodoxie, le concile de Chalcédoine, assemblé en 451 par ordre de l'empereur Marcien, condamna de nouveau l'eutychianisme. Ce concile, qui fut composé de 630 évêques, est certainement le plus important après celui de Nicée. Il prit pour base de la confession de foi qu'il promulgua [1], l'épître de Léon à Flavien. Afin de ne point détruire, d'un côté, l'union du divin et de l'humain en Christ, c'est-à-dire le principe fondamental du christianisme, en maintenant, comme Nestorius, une séparation permanente entre les deux natures, et, afin de ne point établir de l'autre, comme Eutychès, une absorption de la nature humaine par la nature divine, il enseigna la dualité des natures et l'unité de la personne [2], c'est-à-dire un sujet divin et un sujet humain qui doivent être un seul et même sujet. Mais jamais l'intelligence humaine ne parviendra à concevoir l'unité comme dualité ni la dualité comme unité. Jamais elle ne comprendra comment un Dieu parfait et un homme parfait ont pu s'unir en la personne de Jésus ; car s'ils sont parfaits, ils doivent avoir dans leur intégrité toutes les propriétés de leur nature respective : ainsi Jésus aurait été à la fois ignorant comme homme et tout sachant comme Dieu. Or comment concevoir l'union de l'ignorance et de la science absolue dans une

[1] Voyez les NOTES à la fin du vol., note J.

[2] Une observation importante, déjà faite par Baumgarten-Crusius (Compend. der christ. Dogmengeschichte, T. II, p. 168), c'est que, depuis ce concile, le nom de Christ changea encore une fois de signification. Synonyme d'abord de *Messie*, dans le sens des Juifs palestiniens, il avait servi ensuite à désigner plus particulièrement, dans la langue théologique, la *nature divine* du Christ et était devenu synonyme de Logos, de Fils de Dieu ; mais dès lors il fut appliqué de préférence à la *personne* de l'Homme-Dieu.

seule et même conscience? Il est évident que le symbole de Chalcédoine, loin d'avoir résolu le problème, ouvrait la porte à d'interminables querelles; car l'esprit humain, à moins de renoncer à l'usage de la raison, devait naturellement se trouver porté, dans l'impossibilité où il était de comprendre la théorie orthodoxe, soit à faire absorber la nature humaine par la nature divine, soit à placer la notion de l'unité dans la nature humaine.

La première de ces tendances prévalut — est-il nécessaire de le dire?—à Alexandrie et dans l'Égypte, puis en Abyssinie, en Syrie et en Arménie, où le concile de Chalcédoine fut rejeté, en 536, sous le gouvernement de Chosroès. Mais le parti monophysite ne tarda pas à se diviser. Les uns, les Phthartolâtres, ayant à leur tête Sévère, ancien évêque d'Antioche, enseignaient que Jésus a pris un corps semblable en tout au nôtre et sujet par conséquent aux mêmes affections [1], et que la divinité unie en lui à l'humanité constituait une seule nature complexe (σύνθετον), de même que l'âme et le corps constituent une seule nature humaine [2]. D'autres, les Aphthardocètes, qui s'éloignaient davantage de l'ancienne conception alexandrine, reconnaissaient pour chef Julien, ancien évêque d'Halicarnasse. Ils prétendaient que si Jésus a été soumis aux besoins physiques de la nature humaine, ce n'était pas, comme nous, par nécessité, mais de son propre gré. Il paraît donc qu'ils n'admettaient pas la réalité de la nature humaine et qu'ils ne donnaient au Christ qu'une apparence de corps, comme les Docètes [3]; opinion partagée, à cette

[1] *Léonce de Bysance*, De sectis liber, Act. V, c. 3, dans la Bibl. PP. de *Gallandi*, T. XII, p. 623 et suiv.

[2] *Anastase Sinaïte*, Ὁδηγός adv. Acephalos, c. 18.

[3] *Léonce de Bysance*, Op. cit., Act. X, c. 1. — *Nicéphore*, Hist. eccles., lib. XVII, c. 29.

époque, par un grand nombre d'Orthodoxes et qui fut adoptée par l'empereur Justinien sur la fin de son règne [1]. D'autres encore, les Niobites ou disciples du sophiste Étienne, surnommé Niobes, rejetaient toute différence entre les deux natures après leur union, parce qu'ils regardaient comme une inconséquence d'affirmer l'unité de nature et en même temps de la détruire par une distinction des natures [2]. A ces divers partis il faut ajouter encore celui des Agnoètes, né d'une tentative faite, en 536, par Thémistius, diacre d'Alexandrie, pour séparer le monophysitisme de l'eutychianisme et le rapprocher de l'orthodoxie. Ils ne croyaient pas à la déification complète de la nature humaine et prétendaient que Jésus n'avait pas possédé tous les attributs divins, notamment l'omniscience [3]. Thémistius échoua. L'empereur Zénon l'Isaurien lui-même n'avait pas été plus heureux. Son Hénoticon, promulgué en 482, n'avait eu d'autre résultat que de former un nouveau parti. Aux formules controversées ἐκ δύο φύσεων, ἐν δύο φύσεσιν, l'Hénoticon avait voulu substituer, les formules plus générales εἷς Κύριος et πάντα ἑνός sans rien préciser sur les deux natures, et avait recommandé le silence sur ces questions subtiles et obscures; mais, loin de se soumettre à des prescriptions aussi sages, les théologiens s'étaient mis à discuter sur le sens des mots εἷς et ἑνός; bien plus, une foule de prêtres, de moines, de laïques s'étaient séparés de Pierre Monge, patriarche d'Alexandrie, qui avait signé l'Hénoticon, et avaient formé une secte nouvelle sous le nom d'Acéphales [4].

[1] *Évagre*, Hist. eccles., lib. IV, c. 39.

[2] *Assemanni*, Bibl. orient., T. II, p. 72. — *Cotelier*, Monum. eccles. græc., Paris., 1677-82, 4 vol. in-4°, T. III, p. 397 et suiv.

[3] *Léonce de Bysance*, Op. cit., Act. V, c. 6; X, c. 3.

[4] *J.-W. Berger*, Henotica Orientis, Vitemb., 1723, in-4°. — *Jablonski*, Dissert. de henotico Zenonis, Francof., 1737, in-4°. — *Schröckh*, Christ. Kirchengeschichte, Leipz., 1768-1803, 35 vol. in-8°, T. XVIII, p. 512 et suiv.

L'insuccès de Zénon ne découragea pas Justinien ; mais, au lieu de réconcilier les partis, il ne réussit qu'à soulever une nouvelle querelle, celle des Trois Chapitres, qui amena la condamnation, par le cinquième concile œcuménique, assemblé en 553 [1], des écrits d'Ibas d'Édesse, qui avait osé blâmer la conduite de Cyrille d'Alexandrie, de Théodoret de Cyrus, l'âme du parti oriental opposé au même Cyrille, et de Théodore de Mopsueste, qu'on regardait depuis longtemps comme le véritable auteur du nestorianisme. Cette condamnation des plus fidèles gardiens de la tradition de l'École d'Antioche offrait cela d'étrange, qu'elle frappait trois docteurs de l'Église morts depuis un siècle, dont deux avaient même été reconnus pour orthodoxes par le concile de Chalcédoine [2] ; et cependant une seule voix, celle de Facundus, évêque d'Hermiane († vers 570), osa s'élever avec une noble fermeté contre la décision du concile de Constantinople [3]. En faisant prononcer cette condamnation, le but de Justinien était de donner quelque satisfaction aux Monophysites dans l'espoir d'amener un rapprochement entre eux et les Orthodoxes; mais son attente fut trompée, et la controverse, dans laquelle l'évêque de Rome, Vigile († 555), joua un rôle bien difficile à concilier avec les prétentions de ses successeurs à l'infaillibilité [4], continua avec autant d'ardeur que jamais jusqu'à ce que les conquêtes des Musulmans y missent un terme. Le monophysitisme se constitua en Église séparée sous la protection des califes. Aujourd'hui encore, les Coptes, les Abyssins, les Arméniens (à

[1] *Mansi*, Concil., T. IX, p. 376. — Cf. *J.-H. Mucke*, De tribus capitulis, 1766, in-4°.

[2] *Mansi*, Concil. T. VII, p. 189, 198.

[3] *Facundus*, Pro defensione trium capitulorum lib. XII, dans la Bibl. PP. de *Gallandi*, T. XI, p. 665.

[4] *Liberatus*, Breviarium causæ Nestorianorum et Eutychianorum, c. 22. — *Vigile*, Epist. ad Justin. et ad Mennam, dans *Mansi*, Concil., T. IX, p. 35, 38.

l'exception d'un petit nombre qui reconnaissent la suprématie du pape) et les Jacobites de Syrie rejettent le concile de Chalcédoine comme un concile d'hérétiques et de fous.

§ 48.

Théopaschitisme.

Au reste la doctrine sanctionnée par le concile de Chalcédoine : δύο φύσεις εἰς ἓν πρόσωπον καὶ μίαν ὑπόστασιν, ne se conserva pas pure, même dans l'Église catholique : elle fut altérée par le cinquième concile œcuménique, qui, en adoptant une formule imaginée, en 519, par Jean Maxence et les moines de la mer Noire, donna incontestablement la préférence à la conception monophysite. Une formule identique : Θεὸς ἐσταυρώθη, Dieu a été crucifié, avait déjà été introduite, vers 464, dans le Trisagion [1] par Pierre Fullo, évêque d'Antioche, qui avait anathématisé en même temps tous ceux qui nieraient que Dieu a été crucifié [2]. Cette proposition avait rencontré d'abord la plus vive opposition, parce qu'elle semblait faire la Divinité passible, mais elle s'accordait si bien avec les idées du temps, au moins dans sa généralité abstraite, que lorsque Maxence et ses moines soulevèrent de nouveau la question, à peine trouvèrent-ils quelques contradicteurs. L'évêque de Rome, Hormidas, fut du nombre de ces derniers. Son successeur Jean II, l'adopta, au contraire, avec empressement [3], et,

[1] *S.-J. Baumgarten*, Historia Trisagii, Halle, 1747, in-8°.

[2] *Walch*, Hist. der Ketzer., T. VII, p. 248. — Il est déjà question des souffrances de Dieu, πάθος τοῦ Θεοῦ, dans *Ignace*, Ep. ad Rom. c. 6 et dans *Clément d'Alexandrie*, Cohort., c. 10.

[3] *Mansi*, Concil., T. VIII, p. 498, 765.

dès 533, l'empereur Justinien déclara orthodoxe la formule monophysite : Un de la Trinité sainte et consubstantielle a été crucifié [1]. Vingt ans plus tard, le concile de Constantinople donna la sanction de l'autorité ecclésiastique au décret impérial, en frappant d'anathème quiconque nierait que Jésus-Christ crucifié en chair est une personne de la Trinité [2]. Cette victoire du théopaschitisme n'était-elle pas la conséquence naturelle du triomphe du Θεοτόκος ?

§ 49.

Monothélétisme.

Combefis, Historia hæreseos Monothelitarum, en tête du T. II de son Novum auctuarium Bibl. Patrum, Paris, 1648, 2 vol. in-fol. — *Walch*, Hist. der Ketzereien, T. IX. — *Schnurrer*, Die maronitische Kirche, dans les Archiv. de *Stäudlin* et *Tzschirner*, T. I, cah. 2.

Malgré le peu de succès des tentatives de conciliation qui avaient été faites jusque-là, le besoin de réunir toutes les sectes chrétiennes et toutes les forces de l'Empire pour résister aux armes victorieuses de l'islamisme était si vivement senti, que l'empereur Héraclius voulut essayer encore une fois de ramener les Monophysites dans le sein de l'Église catholique au moyen de quelques concessions. Il s'entendit donc avec Cyrus, patriarche d'Alexandrie, Sergius, patriarche de Constantinople, et Honorius, patriarche de Rome. Pour éviter

[1] Cod. Justin., lib. I, tit. I, l. 6.

[2] *Mansi*, Concil., T. IX, p. 384 : Εἴ τις οὐχ ὁμολογεῖ τὸν ἐσταυρωμένον σαρκὶ Κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν εἶναι Θεὸν ἀληθινὸν, καὶ Κύριον τῆς δόξης, καὶ ἕνα τῆς ἁγίας τριάδος, ὁ τοιοῦτος ἀνάθεμα ἔστω.

l'expression μία φύσις, origine de toute la querelle, les trois prélats proposèrent de la remplacer, Cyrus par μία θεανδρικὴ ἐνέργεια, formule qui avait pour elle l'autorité de Denis l'Aréopagite, Sergius par ἑνός πᾶσα ἐνέργεια, et Honorius par ἕν θέλημα [1]. Sergius adopta cette dernière formule et l'introduisit dans l'Ecthèse qu'Héraclius publia en 638 [2], en y joignant la formule encore plus générale : εἷς Χριστός et en défendant à l'avenir, conformément à l'opinion des patriarches de Rome et de Constantinople, toute discussion sur ces mots : une ou deux énergies, l'Église étant intéressée à savoir que la nature divine et la nature humaine sont inséparablement unies en Jésus, mais n'ayant nul besoin de connaître le principe interne de cette union. A peine l'Ecthèse eut-elle paru, que Sophronius, patriarche de Jérusalem, puis Jean IV et Théodore, successeurs d'Honorius, avec les églises d'Afrique, la rejetèrent en se déclarant partisans de deux volontés, conséquence nécessaire du dogme des deux natures, parce que deux natures ne peuvent être conçues sans deux volontés naturelles. En Orient, elle fut attaquée surtout par Jean Damascène et le moine Maxime († 662) [3]. L'empereur Constans, désireux de rétablir la paix, abolit l'Ecthèse et publia, en 648, son Type, qui confirma la formule εἷς Χριστός et défendit toute discussion tant sur l'ἐνέργεια que sur le θέλημα [4] ; mais un concile, assemblé au Latran, en 649, par Martin [5], qui paya cher son audace, anathématisa le Type, comme prêchant l'indifférentisme. Le sixième concile œcuménique, convoqué à Constantinople en 680 par Constantin Pogonat, essaya, à l'instigation de l'évêque

[1] *Mansi*, Concil., T. XI, p. 526 et suiv.
[2] *Ibid.*, T. X, p. 992.
[3] *Jean Damascène*, Opera, T. I, p. 527 et suiv. — *Photius*, Biblioth,, cod. 195.
[4] *Mansi*, Concil., T. X, p. 1029.
[5] *Ibid.*, T. X, p. 863.

de Rome, Agathon [1], d'apaiser la querelle. Il reconnut en Jésus deux volontés, naturelles, non contraires, dont l'une, la volonté humaine, était subordonnée à la volonté divine et absolue et lui obéissait en tout [2]. C'était détruire de nouveau la nature humaine et tomber dans le docétisme ; car, sans liberté de la volonté, il n'y a point de personnalité raisonnable réelle, mais le concile ne s'aperçut pas de cette nouvelle contradiction. Il condamna donc Cyrus, Sergius et Honorius comme monothélètes et les anathématisa [3]. Ainsi se termina une controverse dans laquelle les deux partis montrèrent plus de passion et d'amour de la dispute que de sagacité et de logique. Une secte peu nombreuse persista à soutenir qu'il n'y a qu'une volonté en Jésus-Christ, parce que deux volontés supposeraient deux sujets. Sous le nom de Maronites, les Monothélètes se sont maintenus jusqu'à nos jours dans le Liban ; mais, comme les Nestoriens, ils ont admis dans leur religion beaucoup d'éléments exotiques. Une partie d'entre eux s'est même réunie à l'Église romaine en 1182 [4], en conservant toutefois une certaine indépendance, le mariage des prêtres, la messe en syrien et la communion sous les deux espèces.

[1] *Mansi*, Concil., T. XI, p. 233.
[2] Voyez les NOTES à la fin du vol., note K.
[3] *Mansi*, Concil., T. XI, p. 555.
[4] *Lequien*, Oriens christianus, T. III, p. 1. — *Assemanni*, Bibl. orient., T. I, p. 417.

§ 50.

Adoptianisme.

Ch.-G.-F. Walch, Historia Adoptianorum, Gott., 1755, in-8°. — *Froben*, Diss historica de hæresi Elipanti et Felicis, dans le T. III, de son édit. des Opera Alcuini, Ratisb., 1777, 4 vol. in-fol.

Tandis que le génie spéculatif des théologiens grecs développait ainsi, au milieu des luttes de l'arianisme, de l'apollinarisme, du nestorianisme et de l'eutychianisme, le dogme fondamental de la personne du Christ, l'Église latine, plus pratique, travaillait à établir l'unité extérieure de l'Église, à affermir l'autorité ecclésiastique et ne voyait que de mauvais œil le mouvement dogmatique qui se manifestait en Orient, mouvement auquel elle était devenue de plus en plus étrangère depuis que Tertullien l'avait dotée d'une langue théologique. Ce n'est pas à dire qu'elle ne fût point agitée, elle aussi, par des disputes ; mais les controverses qui l'occupèrent roulèrent toutes sur des questions anthropologiques, à l'exception d'une seule, celle de l'adoptianisme.

A proprement parler, cette controverse n'était pas nouvelle. Elle avait déjà été soulevée, dans le IVe siècle, par Bonose de Sardique [1], qui, pour éviter sans doute le reproche de diviniser la nature humaine, exprima l'opinion que Jésus n'était Fils de Dieu que par adoption ; mais cette opinion ne paraît pas avoir causé à cette époque le moindre trouble, car, jusqu'au Ve siècle, la seule hérésie qui fut reprochée à Bonose fut celle

[1] *C.-G.-Fr. Walch*, De Bonoso hæretico, Gott., 1754, in-8°.

de nier la virginité perpétuelle de Marie [1]. Il n'en fut pas de même lorsqu'elle se reproduisit en Espagne, en 785, à l'occasion d'une lettre adressée par Élipand de Tolède à Félix d'Urgel († 818), au sujet de ces expressions *adoptivus homo*, qui se rencontrent dans la liturgie mozarabique [2]. Les Adoptiens admettaient que le Christ est le Fils de Dieu ; or, comme il est à la fois Dieu et homme, ils pensaient qu'il est Fils de Dieu en cette double qualité. Mais un Fils peut être considéré à un double point de vue, soit comme sujet propre et indépendant, soit comme engendré par son Père. Si, comme Dieu et comme homme, Jésus-Christ est sujet indépendant, il est faux de dire que ses deux natures forment une seule et même personne, car il est de toute impossibilité de démontrer logiquement que deux sujets n'en font qu'un seul. D'un autre côté, si on considère Jésus comme fils par rapport à son père, sa nature ne peut être autre que la nature de celui dont il a reçu l'existence; d'où il résulte que le Christ, comme engendré de Dieu, est Dieu par sa nature, mais qu'en qualité d'homme issu de la race de David, il ne peut être que ce que son origine humaine le fait, c'est-à-dire un homme, et que, comme tel, il ne peut être Fils de Dieu que par grâce ; car jamais raisonnement ne prouvera que celui qui est homme par sa nature est en même temps Dieu par sa nature, à moins qu'on n'admette, comme Eutychès, un mélange des deux natures. Les adversaires des Adoptiens sentaient fort bien la force de cette argumentation, aussi leur principale ressource était-elle d'en appeler à la toute puissance de Dieu qui pouvait s'engendrer un Fils de la chair de la vierge Marie, sans s'aper-

[1] *Mansi*, Concil., T. III, p. 675. — *Isidore de Séville*, Originum libri XX, lib. VIII, c. 5.

[2] Liturgia mozarabica, Romæ, 1755, in-4°.

cevoir qu'ils tournaient dans un cercle vicieux, puisqu'un Fils ainsi engendré de la chair ne serait pas engendré de la substance de Dieu, en sorte qu'on se retrouvait toujours en présence de deux sujets différents. Telle est l'insoluble difficulté que présente la doctrine sanctionnée par le concile de Chalcédoine. Si Jésus-Christ a une nature humaine parfaite, il faut qu'il soit un sujet humain parfait; autrement il n'est pas un homme réel, il n'a que l'apparence de l'existence humaine; mais s'il est un sujet comme homme, il n'y a plus unité en sa personne, il y a deux sujets. L'orthodoxie ne saurait échapper à cette conséquence, que les Adoptiens admettaient sans hésiter. Selon eux, le Christ n'est Fils de Dieu, dans le sens propre, qu'en sa qualité de Dieu. Comme Fils de Marie et descendant de David, il est encore Fils de Dieu, mais dans un autre sens, dans celui de fils adoptif [1]. Quand cette adoption avait-elle eu lieu? L'opinion la plus ordinaire était qu'elle s'était faite lors du baptême et avait été ratifiée par la résurrection. Tout homme juste et vertueux est au même titre que Jésus fils de Dieu, non par sa nature, mais par grâce. Cette doctrine, combattue en Espagne par le prêtre Béatus et l'évêque Éthérius [2], et en France par Alcuin (804) [3], fut condamnée aux synodes de Ratisbonne, en 792, de Francfort, en 794, et d'Aix-la-Chapelle, en 799 [4], comme renouvelant l'hérésie nestorienne en divisant le Christ en deux Fils. Félix, qui était un homme

[1] Voyez dans l'ouvrage de *Froben*, cité plus haut, T. IV, p. 568, l'Epistola episcop. Hispaniæ ad episcop. Galliæ, c. 9 : Credimus et confitemur Deum Dei filium, lumen de lumine, Deum verum ex Deo vero, ex Patre unigenitum sine adoptione, primogenitum verò in fine temporis, verum hominem assumendo de Virgine in carnis adoptione : unigenitum in naturâ : primogenitum in adoptione et gratiâ.

[2] *Canisius*, Antiq. lect., édit. Basnage, T. II, P. I, p. 269. — *Gallandi*, Bibl. PP., T. XIII, p. 290.

[3] *Alcuin*, Opera, T. III, p. 759. — *Lorenz*, Alcuins Leben, Halle, 1829, in-8°.

[4] *Mansi*, Concil., T. XIII, p. 1031.

à la fois instruit et modeste, finit par signer une rétractation peu sincère ; mais sa théorie a trouvé des partisans jusque dans le XVIIe siècle, où elle fut défendue par le jésuite G. Vasquez [1] et par le théologien protestant G. Calixte [2].

§ 51.

Pélagianisme.

G.-J. Vossius, Historia de controversiis, quas Pelagius ejusque reliquiæ moverunt, Amst., 1655, in-4°. — *Noris*, Historia Pelagiana, dans le T. I de ses Opera, Veron., 1729-32, 4 vol. in-fol. — *Garnier*, Dissert. VII quibus integra continetur Pelagianorum historia, dans son édit. des Opera Marii Mercatoris, Paris, 1673, in-fol. — *Wiggers*, Versuch einer pragmatischen Darstellung des Augustinismus und Pelagianismus, Berlin et Hamb., 1821-1833, 2 vol. in-8°. — *J.-G. Voigt*, De theoriâ Augustinianâ, Semipelag. et Synergist., Gott., 1829, in-8°. — *J.-A. Lentzen*, De Pelagianorum doctrinæ principiis, Cologne, 1833, in-8°, — *J.-L. Jacobi*, Die Lehre des Pelagius, Leipz., 1842, in-8°.

La controverse qui eut le plus de retentissement en Occident durant cette période, fut celle du pélagianisme. Pas une question n'agita plus vivement les esprits, et dans le siècle où elle fut soulevée, et dans les siècles suivants, parce que aucune n'entrait plus profondément dans l'essence même de la religion, et cependant elle est la seule de cette importance qui n'ait pas été tranchée par un concile général.

La lutte s'engagea, en 411, au sujet de cette apostrophe adressée à Dieu par Augustin : « Da quod jubes, et jube quod vis [3], » élan sublime d'une âme remplie d'un sentiment de soumission absolue à la volonté de l'Être suprême et de con-

[1] *Vasquez*, Comment. in Thomam, Ingolst., 1606, in-fol., P. III, diss. LXXXIX, c. 7.
[2] *Calixte*, De personâ Christi dissert. fasciculus, Helmst., 1663, in-4°, p. 96.
[3] *Augustin*, Confess., lib. X, c. 40.

fiance sans bornes en sa bonté. Deux moines bretons réfugiés en Afrique, Céleste et Pélage, osèrent blâmer ces expressions passionnées, non pas comme contenant une hérésie, mais comme propres à favoriser la paresse morale de l'homme, et ce blâme blessa vivement Augustin [1], aussi jaloux de son influence littéraire que de sa dignité épiscopale. La querelle s'envenima, et bientôt la discussion s'étendit au péché originel, au libre arbitre, aux moyens de salut offerts aux hommes par le christianisme.

Jusque-là, l'Église d'Occident, comme l'Église d'Orient, avait enseigné que la chute d'Adam a eu les plus funestes conséquences pour ses descendants ; mais avec quelque énergie que certains Pères latins eussent insisté sur la nécessité et l'efficacité de la grâce divine, on était bien éloigné de croire à une corruption totale de l'espèce humaine, à une impuissance absolue de l'homme pour le bien [2]. On se contentait d'attribuer à la grâce une large part, la plus large même, dans l'œuvre de la conversion du pécheur, et l'on reconnaissait en même temps que l'homme peut en suivre les impulsions ou y résister. C'était donc dans la liberté de la volonté humaine, et non pas dans la prédestination divine, qu'on cherchait les motifs pour lesquels les uns se convertissent et d'autres restent endurcis, et l'on était convaincu que Dieu a ordonné du sort de chaque homme selon la prescience qu'il a de sa conduite.

Telle était la doctrine généralement enseignée dans l'Église

[1] *Augustin,* De gestis Pelagii, c. 35, 36.

[2] Voy., entre autres, *Grégoire de Naziance*, Orat. XIV, c. 25; XIX, c. 13; XXXVIII, c. 12; XLIV, c. 4; Carmen IV, v. 98. — *Athanase*, Contra Gentes, c. 2. — *Cyrille de Jérusalem*, Catech. IV, c. 19, 21, etc. — Cf. *Hahn*, Ephräm der Syrer über die Willensfreiheit des Menschen., dans *Illgen*, Denkschrift der hist. theol. Gesellschaft zu Leipzig, Leipz., 1819, cah. 2.

au commencement du ve siècle ; nous en donnerons ailleurs des preuves plus que suffisantes. Les opinions de Pélage s'en écartaient sur quelques points. On les a résumées en ces sept thèses : 1° Adam a été créé mortel ; il serait mort, lors même qu'il n'aurait pas péché. — 2° Le péché d'Adam a nui à lui seul et non à ses descendants. — 3° En venant au monde, les enfants sont dans le même état qu'Adam avant sa prévarication. — 4° Ce n'est point parce qu'Adam est mort, ou parce qu'il a péché, que tous les hommes meurent, ni parce que le Christ est ressuscité, qu'ils ressusciteront. — 5° Les enfants ont la vie éternelle, quand même ils ne sont pas baptisés. — 6° La Loi conduit au royaume des cieux aussi bien que l'Évangile. — 7° Avant la venue de Jésus-Christ, il y eut des hommes sans péché [1]. Certes, parmi ces propositions, il y en a qui heurtaient les doctrines reçues. Ainsi, quand Pélage prétendait que la mort n'a pas été la punition du péché d'Adam, il se mettait en opposition avec la majorité des anciens docteurs, qui, tous, auraient aussi condamné comme hérétique la deuxième thèse. La septième avait sans doute des autorités imposantes en sa faveur ; mais elle contredisait trop ouvertement l'opinion générale sur la nécessité de la rédemption, pour ne pas rencontrer de nombreux adversaires. Nier la relation de la résurrection du Christ et de la nôtre, était une nouveauté non moins hardie. Cependant ce qui devait blesser le plus la conscience chrétienne, c'est la sixième proposition, qui est à la fois antipaulinienne et antiévangélique. Mais, qu'on ne l'oublie pas, nous ne connaissons les opinions de Pélage et de ses partisans que par les réfutations de leurs adversaires, leurs ouvrages ayant été soigneusement suppri-

[1] Voyez *Augustin*, De gestis Pelagii, c. 11 ; — De peccato originali, c. 2-6, 11 et suiv. — *Marius Mercator*, Commonitorium adv. hæresim Pelagii et Cælestii, c. 1.

més, à l'exception de deux petits traités qui ont échappé à la destruction parce qu'on les croyait sortis de la plume de saint Jérôme [1]. Au reste, en admettant même qu'Augustin les ait fidèlement rapportées, on peut affirmer qu'à tout prendre, la théorie de son adversaire n'était pas plus contraire que la sienne aux sentiments des anciens Pères ; car, parmi les docteurs de l'Église antérieurs au v[e] siècle, il serait difficile d'en citer un seul, sans en excepter Tertullien, celui de tous qui, depuis sa conversion au montanisme, avait insisté le plus fortement sur la dégradation de la nature humaine et la nécessité de la grâce divine, il serait difficile, disons-nous, ou plutôt impossible d'en citer un seul qui rattachât au péché originel la peine de l'éternelle damnation ou niât d'une manière aussi absolue qu'Augustin la liberté de la volonté et la participation de l'homme à l'œuvre de son salut, un seul qui refusât aux descendants d'Adam tout pouvoir de faire le bien, un seul enfin qui enseignât la prédestination absolue, l'irrésistibilité de la grâce et la persévérance nécessaire des élus dans les voies de la justice [2].

[1] *Pélage*, Epist. ad Demetriadem, Halle, 1775, in-8°, et Libellus fidei ad Innoc. I, dans les *Hieronymi* Opera, T. V, p 122.

[2] Voy., entre autres, *Irénée*, Adv. hæres., lib. IV, c. 39 : Ille enim misit qui vocârent ad nuptias, qui autem non obedierunt et semetipsos privaverunt a regiâ cœnâ, etc. — *Tertullien*, Adv. Marcion, lib. II, c. 6 : Cæterùm nec boni, nec mali merces jure pensaretur ei qui aut bonus, aut malus necessitate fuisset inventus, non voluntate. — *Augustin* lui-même, dans plusieurs de ses traités : De libero arbitrio, De genesi contra Manichæos, De verâ religione, De duabus animabus, Expositio quarundam propositionum ex Epistolâ ad Romanos, écrits, entre les années 388 et 394, contre les Manichéens, avait soutenu la parfaite liberté de nos déterminations volitives. Voy. De lib. arb., lib. III, c. 17 : Nec est cui rectè imputetur peccatum, nisi peccanti ; non est ergo, cui rectè imputetur, nisi volenti ; — c. 49 : Ipsa voluntas est prima causa peccandi. — Cf. De verâ religione, c. 14 : Usque adeo peccatum voluntarius motus est, ut nullo modo peccatum sit, si non sit peccatum voluntarium. — De duabus animabus contra Manich., c. 12. Colligo nusquam nisi in voluntate esse peccatum. — *Ambroise*, De fide et gratiâ, lib. V, c. 2 : Unde apostolus ait : Quos præsciret et prædestinavit. Non enim ante prædestinavit, quàm præsciret, sed quorum merita præscivit, eorum præmia prædestinavit.

Voici, en effet, la théorie construite par l'évêque d'Hippone, non pas, qu'on le remarque bien, sur les enseignements directs du Christ, dont les discours n'offrent pas la moindre allusion au dogme du péché originel et bien moins encore à celui d'un décret d'élection antérieur à l'existence de l'homme [1], mais sur les Épîtres de saint Paul et plus particulièrement sur l'Épître aux Romains. Le péché des protoplastes a corrompu le genre humain tout entier physiquement et moralement, en lui inoculant, pour ainsi dire, une concupiscence perverse et en le dépouillant du libre arbitre [2]. Cette corruption, vice originel ou héréditaire — péché originel dans le langage ecclésiastique, — se transmet de génération en génération comme disposition prédominante ; elle est imputée à toute l'espèce de même qu'à chaque individu, et la mort, temporelle et éternelle, est la juste punition de ce péché, qui ne laisse à l'homme de liberté que pour le mal [3]. L'humanité tout entière forme donc une masse de perdition [4] ; mais, dans sa bonté infinie, Dieu a résolu de toute éternité de sauver quelques hommes par le Christ, en abandonnant tous les autres à leur triste sort. Ces élus sont sauvés par la grâce, dont le pouvoir est irrésistible [5] ; elle les justifie et les sanctifie.

[1] Ce silence du Christ est même d'autant plus remarquable que la croyance au péché originel était assez généralement répandue parmi les Juifs (Voy. *Gfrörer*, Geschichte des Urchristenthums, 2te Abth., p. 104), de même que celle à la prédestination (*Ibid*, p. 121).

[2] *Augustin*, De nupt. et concupisc., lib. II, c. 34.

[3] *Augustin*, Opus imperf. contra Julian., lib. I, c. 47 ; — De perfect. just. hom., c. 4.

[4] *Augustin*, De peccat. origin., c. 36 : Infans perditione punitur, quia pertinet ad massam perditionis, et justè intelligitur ex Adam natus antiqui debiti obligatione damnatus.

[5] *Augustin*, De correptione et gratiâ, c. 7 : Quicunque ergo ab illâ originali damnatione istâ divinæ gratiæ largitate discreti sunt, non est dubium, quòd et procuratur eis audiendum Evangelium ; et cùm audiunt, credunt ; et in fide, quæ per dilectionem operatur, usque ad finem perseverant ; et si quando exorbitant, correpti emendantur, etc. ;

Dieu l'accorde à qui il lui plaît et de son propre mouvement, gratuitement et non selon les mérites. Le mal peut bien être empêché et limité dans ses effets, mais il ne peut être extirpé ; les élus eux-mêmes y restent soumis, seulement la grâce les préserve du danger de perdre la félicité céleste [1].

Le système augustinien était donc diamétralement opposé sur trois points principaux à celui de Pélage et de Julien d'Éclane, son zélé et habile disciple : sur le péché originel, sur la grâce et le libre arbitre, sur la prédestination. Pélage, se plaçant au point de vue pratique et envisageant l'homme comme une personne morale, indépendante, responsable et libre par conséquent [2], expliquait la transmission du péché par l'influence d'une mauvaise éducation, du mauvais exemple, de mauvaises habitudes, et non par un vice d'origine ; loin de là, il admettait en l'homme une sorte de sainteté naturelle [3], qui excluait toute idée que le mal fût inné en lui [4]. Augustin, au contraire, qui partageait jusqu'à un certain point les idées grossières de Tertullien sur la transmission des âmes par la génération, et qui avait conservé de ses études philosophiques

— c. 9 : Subventum est infirmitati voluntatis humanæ, ut divina gratia indeclinabiliter et insuperabiliter ageretur.

[1] *Augustin*, De prædestin. sanctorum, c. 18; — De dono perseverantiæ, c. 35.

[2] *Pélage*, Epist. ad Demetriadem, c. 1 : Quoties mihi de institutione morum et sanctæ vitæ dicendum est, soleo prius humanæ naturæ vim monstrare, et quid efficere possit, ostendere. Nunquam enim virtutum viam valemus ingredi, nisi spe ducamur comite. Siquidem appetendi omnis conatus perit consequendi desperatione.

[3] *Ibid.*, c. 4 : Est in animis nostris naturalis quædam, ut ita dixerim, sanctitas, quæ velut in arce animi præsidia exercet, boni malique judicium. Et ut honestis actibus favet, ita sinistra opera condemnat atque ad conscientiæ testimonium diversas partes domesticâ quâdam lege dijudicat.

[4] *Pélage*, cité par *Augustin*, De peccat. origin., c. 13 : Omne bonum ac malum, quo vel laudabiles, vel vituperabiles sumus, non nobiscum oritur, sed agitur a nobis : capaces enim utriusque rei, non pleni nascimur, et ut sine virtute, ita et sine vitio procreamur ; atque ante actionem propriæ voluntatis, id solum in homine est, quod Deus condidit. — Cf. Epist. ad Demetr., c. 8 : Longa consuetudo vitiorum, quæ nos infecit a parvo paulatimque per multos corrupit annos, et ita postea obligatos sibi et addictos tenet, ut vim quodammodo videatur habere naturæ.

l'opinion que les idées générales ont une réalité hors de l'entendement, enseignait que le genre humain tout entier était renfermé primitivement en Adam, le premier homme, et que, quand le protoplaste pécha, l'essence humaine, l'entité humaine, comme dirent plus tard les Scolastiques, pécha en lui [1] et s'attira une juste condamnation [2]. Cette confusion de l'abstrait et du concret, qui ne lui montrait l'individu que comme le représentant passager de l'espèce, devait nécessairement le conduire à la doctrine du péché originel, et, par suite, les opinions manichéennes qu'il avait professées quelque temps, puis abandonnées sans pouvoir s'affranchir entièrement de leur influence, y aidant, l'amener aux dogmes de la totale corruption de la nature humaine, de la perte du libre arbitre et de la nécessité de la grâce, dogmes que Pélage rejetait, prétendant que l'homme peut, par ses propres forces, faire le bien, s'élever même à la perfection, et que la grâce ne sert qu'à lui faciliter la pratique de la vertu [3]. Des prémisses posées par Augustin découlait comme conséquence la prédestination, que Pélage ne niait pas absolument, mais qu'il dérivait, à l'instar des anciens Pères, de la prescience, puisqu'il enseignait que la grâce est accordée à celui qui s'en montre digne par ses efforts pour faire le bien, et non pas, comme le disait Augustin, en exécution d'un décret arbitraire.

[1] *Augustin*, De peccat. meritis et remissione, lib. I, c. 10 ; — De civitate Dei, lib. XIII, c. 14 : Omnes enim fuimus in illo uno, quando omnes fuimus ille unus, qui per feminam lapsus est in peccatum, quæ de illo facta est ante peccatum. Nondum erat nobis singillatim creata et distributa forma, in quâ singuli viveremus; sed jam natura erat seminalis, ex quâ propagaremur.

[2] *Augustin*, De correptione et gratiâ, c. 10 : Quia verò per liberum arbitrium Deum deseruit (Adam), justum judicium Dei expertus est, ut cum totâ suâ stirpe, quæ in illo adhuc posita tota cum illo peccaverat, damnaretur.

[3] *Pélage*, cité par *Augustin*, De gratiâ Christi, c. 33 : Liberi arbitrii potestatem dicimus in omnibus esse generaliter, in Christianis, Judæis atque Gentilibus. In omnibus est liberum arbitrium æqualiter per naturam, sed in solis Christianis juvatur a gratiâ.

L'influence d'Augustin obtint aisément de ses collègues d'Afrique, assemblés en synode à Carthage en 412, la condamnation de Pélage, qui passa alors en Palestine, où il trouva dans Jérôme un ennemi non moins passionné. Cependant les efforts réunis d'Augustin, de Jérôme, d'Orose, d'Héros d'Arles, de Lazare d'Aix ne purent obtenir des évêques orientaux qu'ils anathématisassent la doctrine pélagienne. Le synode de Diospolis — ce misérable synode, comme le qualifie Jérôme [1] — déclara même Pélage innocent en 415. L'évêque de Rome, Zosime, était aussi sur le point de se prononcer en sa faveur, lorsque l'Église d'Afrique et l'empereur Honorius rendirent contre les Pélagiens de nouveaux décrets, auxquels il s'empressa de souscrire en 418. La controverse, toutefois, continua avec plus d'ardeur que jamais. Julien d'Éclane, qu'un synode de Cartharge avait déposé et banni, resta courageusement sur la brèche. Il accusa Augustin de manichéisme et, dans un sens, il avait raison. Diviser les hommes en deux catégories, l'une prédestinée au salut, l'autre à la damnation éternelle [2], n'était-ce pas, en effet, professer le dualisme dans un sens restreint ? Établir un antagonisme éternel entre la justice de Dieu et la grâce, n'était-ce pas diviser l'Essence absolue elle-même et reproduire le dualisme sous une forme nouvelle? En un mot, le mal, dans le système augustinien, ne joue-t-il pas à peu près le même rôle que la matière dans les systèmes gnostiques, sauf qu'Augustin n'en fait point une substance? Un autre reproche que ses adversaires lui adressaient égale-

[1] *Jérôme,* Epist. LXXXI ad Alypium et Augustinum.

[2] *Augustin,* De civit. Dei, lib. XV, c. 1 : (Genus humanum) quod in duo genera distribuimus : unum eorum, qui secundùm hominem, alterum eorum qui secundùm Deum vivunt. Quas etiam mysticè appellamus civitates duas, hoc est, duas societates hominum : quarum est una quæ prædestinata est in æternum regnare cum Deo, altera æternum supplicium subire cum Diabolo.

ment et avec non moins de justice, c'était de faire de Dieu l'auteur du péché. Augustin repoussait l'accusation en disant que Dieu retire seulement sa grâce au réprouvé ; mais il est difficile de concilier cette explication avec ce passage si clair et si formel : Dieu opère dans les cœurs des hommes pour incliner leurs volontés à ce qu'il veut, soit au bien, selon sa miséricorde, soit au mal selon leurs mérites [1]. C'est d'ailleurs dans le même sens que Julien, que les contemporains de l'évêque d'Hippone comprirent sa théorie. On lit, en effet, dans un traité évidemment sorti de la plume d'un auteur qui connaissait bien sa doctrine et qui la combat par ses propres conséquences : Ceux que Dieu a une fois prédestinés à la vie, soit qu'ils se négligent, soit qu'ils pèchent, et alors même qu'ils ne le veulent pas, sont conduits à la vie malgré eux, tandis que ceux qu'il a prédestinés à la mort, soit qu'ils courent, soit qu'ils se hâtent, se donnent une peine inutile [2]. Une semblable doctrine détruit toute moralité ; elle enlève à l'homme tout mérite, toute responsabilité ; elle le rabaisse au niveau de la brute, objectait Julien d'Éclane. Augustin sentait la force de cette objection et il chercha à y échapper par des subtilités et des artifices indignes de son génie [3] ; mais il n'en resta pas moins fortement attaché à sa théorie de la prédestination, parce qu'il la trouvait enseignée dans l'Écriture sainte [4].

[1] *Augustin*, De gratiâ et libero arbitrio, c. 21 : Operari Deum in cordibus hominum ad inclinandas eorum voluntates quocunque voluerit, sive ad bona pro suâ misericordiâ, sive ad mala pro meritis eorum, judicio utique suo aliquando aperto, aliquando occulto, semper tamen justo.

[2] Prædestinatus, lib. II, dans *Gallandi*, Bibl. PP., T. X, p. 378 : Quos Deus semel prædestinavit ad vitam, etiamsi neglegant, etiamsi peccent, etiamsi nolint, ad vitam perducuntur inviti : quos autem prædestinavit ad mortem, etiamsi currant, etiamsi festinent, sine caussâ laborant.

[3] Voy., entre autres, ses traités De gratiâ Christi, c. 7 et De correptione et gratiâ, c. 2, 3.

[4] *Augustin*, De dono perseverantiæ, c. 19 : Hoc scio, neminem contra istam præ-

Pourtant il recommandait de ne pas la prêcher au peuple imprudemment [1]. Il avait pu juger de ses funestes effets par ce qui s'était passé, en 426, au couvent d'Adrumète. Puisque la grâce est irrésistible, s'étaient dit les moines, attendons-en tranquillement les effets, et puisque nous ne pouvons faire le bien par nous-mêmes, ce n'est pas notre faute si nous n'obéissons pas aux commandements de Dieu [2]. Effrayé de la logique de ces moines, Augustin chercha à adoucir un peu son système en accordant quelque chose à l'initiative et à la coopération de l'homme, en laissant une lueur d'espoir aux réprouvés et en admettant certains degrés dans les peines de l'enfer [3].

§ 52.

Sémipélagianisme.

Wiggers, De J. Cassiano Massiliensi, qui semipelagianismi auctor vulgò perhibetur, Rost., 1824-25, 2 vol. in-4°. — *J. Geffcken,* Historia semipelagianismi antiquissima, Gott., 1826, in-4°. — *Walch,* Histor. der Ketzer., T. V. — *Neander,* Denkwürdigkeiten aus der Geschichte des Christenthums, 2e édit., Berlin, 1823-27, 3 vol. in-8°, T. III. — *Wiggers,* Schicksale der augustinischen Anthropologie von der Verdammung des Semipelagianismus auf den Synoden zu Orange und Valence 529 bis zur Reaction des Mönchs Gottschalk für den Augustinismus, dans le Zeitschrift für hist. Theologie de *Niedner,* an 1854, cah. 1; 1857, cah. 2.

Malgré les concessions faites par Augustin, sa doctrine était

destinationem, quam secundùm Scripturas sanctas defendimus, nisi errando disputare potuisse.

[1] *Ibid.*, c. 22 : Prædestinatio non ita populis prædicanda est, ut apud imperitam vel tardioris intelligentiæ multitudinem redargui quodam modo ipsâ suâ prædicatione videatur; sicut redargui videtur et præscientia Dei (quam certè negare non possunt), si dicatur hominibus : sive curratis, sive dormiatis, quod vos præscivit qui falli non potest, hoc eritis. Dolosi autem vel imperiti medici est, etiam utile medicamentum sic alligare, ut aut non prosit, aut obsit.

[2] *Augustin*, Epist. CCXIV-CCXVI; — Retractat., lib. II, c. 66-67.

[3] *Augustin*, De peccat. meritis et remissione, lib. II, c. 5 : Non sicut in lapidibus

si effrayante, elle était en contradiction si manifeste avec la conscience, qu'elle fut combattue non-seulement par les Pélagiens, mais par plusieurs docteurs de l'Église grecque, où l'on n'admit jamais le dogme de la prédestination absolue ni celui du serf arbitre [1]. Parmi ses disciples mêmes, il ne tarda pas à se former un tiers-parti, celui des Sémipélagiens, qui mitigea singulièrement sa théorie. Ce parti ne forma point une secte religieuse, non plus que celui des Pélagiens ; il se produisit dans l'Église gallicane, qui jouissait, dès ce temps, d'une plus grande liberté qu'aucune autre église d'Occident et chez laquelle le mouvement intellectuel était alors très-actif. Selon les Sémipélagiens, l'homme n'est ni moralement mort, comme l'affirme Augustin, ni sain, comme le prétend Pélage ; il est malade et a besoin d'un médecin. Ce médecin est la grâce divine qu'il lui suffit de désirer sincèrement pour l'obtenir. Elle le prévient même quelquefois, mais sans exercer, sauf de rares exceptions, une contrainte sur sa volonté, qui

insensatis, aut sicut in eis, in quorum natura rationem voluntatemque non condidit, salutem nostram Deus operatur in nobis ; — Contra Julian., lib. IV, c. 23 : Si fidem non habent Christi, nec justi sunt, nec Deo placent, cui sine fide placere impossibile est. Sed ad hoc eos in die judicii cogitationes suæ defendent, ut tolerabiliùs puniantur, quia naturaliter, quæ legis sunt, utcunque fecerunt ; — De civitate Dei, lib. XXI, c. 24 : Factâ resurrectione mortuorum non deerunt quibus post pœnas, quas patiuntur spiritus mortuorum, impertiatur misericordia, ut in ignem non mittantur æternum ; — Enchiridion ad Laurentium, c. 112 ; Pœnas damnatorum certis temporum intervallis existiment, si hoc eis placet, aliquatenùs mitigari. Etiam sic quippè intelligi potest manere in illis ira Dei, hoc est, ipsa damnatio ; — De gratiâ et libero arbitrio, c. 3 : Sed et illà ignorantia, quæ non est eorum, qui scire nolunt, sed eorum, qui tanquam simpliciter nesciunt, neminem sic excusat, ut sempiterno igne non ardeat, si propterea non credidit, quia non audivit omnino quid crederet : sed fortasse, ut mitiùs ardeat.

[1] *Jean Damascène*, De fide orthodoxâ, lib. II, c. 30 : ἐφ' ἡμῖν δέ ἐστίν, ἢ ἐμμεῖναι τῇ ἀρετή καὶ ἀκολουθῆσαι τῷ Θεῷ πρὸς ταύτην καλοῦντι, ἢ ἀποφοιτῆσαι τῆς ἀρετῆς, ὅπερ ἐστὶν ἐν τῇ κακίᾳ γενέσθαι καὶ ἀκολουθῆσαι τῷ διαβόλῳ πρὸς ταύτην καλοῦντι ἀβιάστως. — *Macaire*, Théologie dogmatique orthodoxe, Paris, 1860, 2 vol. in-8°, T. II, p. 300, 327.

est libre de l'accueillir ou de la repousser. Dans l'un comme dans l'autre cas, la grâce est un don gratuit de Dieu, qui veut que tous les hommes soient sauvés, et non la récompense de nos faibles mérites [1]. Le sémipélagianisme, on le voit, s'attaquait surtout à la prédestination absolue. Son chef principal fut Jean Cassien († vers 448), grec d'origine, disciple de Chrysostôme et grand admirateur de la vie ascétique qu'il pratiquait lui-même ; et son plus ardent adversaire fut Prosper d'Aquitaine, qui vivait encore en 460. La lutte fut vive entre ces deux athlètes, comme elle le fut aussi entre Fauste, évêque de Riez († vers 480), et le prêtre Lucidus, augustinien rigide, qui osa soutenir cet horrible blasphème que la prescience de Dieu pousse violemment l'homme à la mort, c'est-à-dire à la damnation éternelle [2], opinion qui aurait probablement été tenue pour orthodoxe en Afrique, mais qui fut condamnée au synode d'Arles en 475 [3].

Au reste, malgré son triomphe, le sémipélagianisme, qui ne pouvait pas se mettre en opposition ouverte avec un docteur de la réputation d'Augustin et avec les synodes d'Afrique, dut user de grandes précautions dans l'exposition de ses doctrines. Il lui fallait à la fois ménager Augustin, condamner Pélage et combattre l'irrésistibilité de la grâce et la prédestination absolue au salut comme à la damnation. L'embarras de ses sectateurs perce dans les deux livres *sur la Grâce* de Fauste de Riez [4], qui se rapprocha d'Augustin sur la question du péché originel et de Pélage sur celle de la grâce. Ainsi,

[1] *Cassien,* Collationes Patrum, collat. XIII, c. 10-13.

[2] *Canisius,* Antiq. Lectiones, édit. Basnage, T. I, p. 354 : Quòd præscientia Dei hominem violenter compellat ad mortem, vel quòd Dei pereant voluntate, qui pereunt.

[3] *Mansi,* Concil., T. VII, p. 1008.

[4] Publ. dans le T. VIII de la Maxima Biblioth. Patrum, édit. de Lyon.

selon lui, la chute d'Adam n'a laissé à la volonté humaine qu'une liberté affaiblie et elle a introduit dans le monde la concupiscence et la mort. Pour relever l'homme, la grâce est nécessaire, mais elle n'est pas irrésistible, elle n'agit pas sans la coopération de la volonté et elle est accordée à tous les hommes, qui tous peuvent participer aux bienfaits de la mort de Jésus. Sur ce point, il s'éloignait donc d'Augustin et il s'éloignait en même temps de Cassien, en n'expliquant pas comme lui par la prescience divine la damnation des enfants morts sans baptême, question subtile, dit-il, sur laquelle l'Écriture ne se prononce pas. Les Sémipélagiens du siècle suivant restèrent en général fidèles à la théorie d'une coopération de l'homme à l'œuvre de son salut ; seulement, pour échapper au soupçon de pélagianisme, ils s'attachèrent à rendre cette coopération aussi faible que possible, en la restreignant à un simple acte de docilité, de soumission à la grâce prévenante. A la tête de ce parti essentiellement gallican brillèrent Vincent de Lérins († vers 450), l'inventeur de la fameuse formule : Toujours, partout et par tous, comme critérium de la catholicité ; Arnobe le jeune, que quelques-uns regardent comme l'auteur du *Prædestinatus* [1], et Gennadius († vers 492), prêtre de Marseille, si toutefois il est l'auteur du traité *des Dogmes ecclésiastiques*, longtemps attribué à Augustin et imprimé par les Bénédictins à la suite des Œuvres de ce Père.

[1] L'auteur de ce livre, quel qu'il soit, fait parfaitement ressortir dans la Préface les dangers de la doctrine de la prédestination : « Quis hanc fidem habens sacerdotum benedictionibus caput inclinare desideret, et eorum sibi precibus et sacrificiis credat posse succurri? Si enim nec prodesse volentibus, nec obesse nolentibus incipiant credi, cessabunt omnia Dei sacerdotum studia, et universa monitorum adminicula vana videbuntur esse figmenta : atque ita unusquisque suis erit vitiis occupatus, ut criminum suorum delectationem Dei prædestinationem existimet, et ad bonum a malo transitum, nec per sacerdotum Dei (studia?) nec per conversionem suam, nec per legem dominicam se posse invenire confidat. »

Les principaux chefs du parti augustinien furent Avitus de Vienne († vers 525), poëte et prosateur médiocre ; Césaire d'Arles († 542) et Fulgence de Ruspe († 533), qui poussa jusqu'à ses dernières limites la théorie de l'imputation en damnant les enfants morts-nés eux-mêmes [1].

La lutte, déjà fort animée, devint encore plus vive par l'intervention du moine Jean Maxence, qui enseignait franchement et ouvertement la prédestination au mal. Cette abominable doctrine était la conséquence naturelle de la théologie augustinienne ; car, encore une fois, si tous les hommes sont damnés à cause de leurs péchés, si personne ne peut éviter de pécher sans l'assistance divine, si Dieu a résolu de toute éternité de refuser cette assistance au plus grand nombre, qui ne sont cependant pas plus coupables que les élus, n'est-il pas clair qu'il les a prédestinés au péché? Appelé, en 520, à se prononcer dans la querelle, l'évêque de Rome, Hormidas, blâma avec de grands ménagements la conséquence logique que le moine scythe tirait de la doctrine augustinienne [2], sans condamner toutefois l'augustinisme. Les partisans d'Augustin, mécontents, s'adressèrent alors à des évêques d'Afrique exilés en Sardaigne par les Vandales [3]. Enfin, après s'être donné beaucoup de mouvement, ils réussirent à triompher de leurs adversaires aux synodes d'Orange et de Valence, tenus en 529 et 530. Ces synodes, cependant, tout en condamnant le sémipélagianisme, anathématisèrent en même temps la doctrine de la prédestination au mal [4], et se turent sur les

[1] *Fulgence*, De incarnatione et gratiâ ad Petrum Diaconum, c. 30.
[2] *Mansi,* Concil., T. VIII, p. 498.
[3] *Ibid.*, p. 591.
[4] *Ibid.*, p. 717 : Aliquos verò ad malum divinâ potestate prædestinatos esse non solùm non credimus, sed etiam, si sunt qui tantum malum credere velint, cum omni detestatione illis anathema dicimus.

questions de l'universalité et de l'irrésistibilité de la grâce, comme sur le sort des enfants morts sans baptême. Ils attribuèrent même, chose remarquable, une part à l'homme dans l'œuvre de son salut. L'évêque de Rome, Boniface II, confirma leurs décisions, et dès lors l'augustinisme, dans son acception la plus modérée, devint la doctrine officielle des églises occidentales ; mais la conscience ne cessa pas de protester contre une doctrine aussi désolante. De temps en temps même, la dispute se renouvela dans cette période, avec moins de violence toutefois, les Augustiniens adoucissant de plus en plus leur théorie et les Sémipélagiens montrant une tendance de plus en plus prononcée à examiner la question à un point de vue plus général. C'est ce qui parut dans la controverse soulevée au sujet de Gottschalk, moine d'Orbais, qui professait la double prédestination et enseignait que le Christ n'est mort que pour les élus. Il fut accusé, en 848, par l'archevêque Raban Maur († 856), de faire Dieu l'auteur du péché, accusation qu'il repoussa en se fondant sur la même raison qu'Augustin avait fait valoir, à savoir, que les réprouvés sont exclus du salut, non parce que Dieu les a prédestinés à la damnation, mais par suite du péché originel. Cette distinction subtile ne fut point admise par ses adversaires, qui persistèrent à lui objecter que si, comme il l'affirmait, prescience et prédestination sont deux notions absolument identiques, prédestiner au salut et à la damnation n'est pas autre chose que prédestiner au bien et au mal et faire par conséquent remonter le mal jusqu'à Dieu. Condamné par plusieurs synodes [1], il fut enfermé dans un couvent où il mourut en 868, après une captivité de vingt ans. Sa doctrine pourtant n'était au fond

[1] *Mansi*, Concil., T. XIV, p. 914, 920.

que celle d'Augustin et de saint Paul[1]. On a de ce malheureux moine trois confessions[2], qui proclament les formules les plus rigoureuses de l'augustinisme et peignent un fanatique fortement convaincu ; aussi refusa-t-il constamment de signer les professions de foi sémipélagiennes qu'on lui présenta[3]. Sa doctrine trouva des défenseurs dans Ratramne († après 868), moine de Corbie, qui se signala encore dans une autre controverse ; dans Servat Loup († 862), abbé de Ferrières, qui dissimula sous les formules les plus absolues un adoucissement réel de la théorie augustinienne, en enseignant un allégement des peines de l'enfer pour les réprouvés par les mérites du Christ[4] ; dans Prudence, évêque de Troyes, qui tout en admettant une double prédestination, faisait pourtant dépendre la prédestination des méchants de la prescience divine[5] ; dans Remy, archevêque de Lyon, et dans Florus,

[1] *J.-J. Hottinger*, Diatribe hist. theol. quâ prædestinatianam et Godeschalci pseudohæreses commenta esse demonstratur, Tig., 1710, in-4°. — *J. Usser*, Gotteschalci et prædestinatianæ controversiæ ab eo motæ historia, Dubl., 1631, in-4°.

[2] *G. Mauguin*, Veterum auctorum qui sæculo IX de prædestinatione et gratiâ scripserunt, opera et fragmenta, Paris., 1650, 2 vol. in-4°, T. I, p. 6 et suiv. Nous citerons la plus courte : Ego G. credo et confiteor..... quòd gemina est prædestinatio, sive electorum ad requiem, sive reproborum ad mortem : quia sicut Deus incommutabilis ante mundi constitutionem omnes electos suos incommutabiliter per gratuitam gratiam suam prædestinavit ad vitam æternam, similiter omnino omnes reprobos, qui in die judicii damnabuntur propter ipsorum mala merita, idem ipse incommutabilis Deus per justum judicium suum incommutabiliter prædestinavit ad mortem meritò sempiternam.

[3] Celle-ci, entre autres, dressée par Hincmar, selon *Flodoard*, Hist. eccles. Rhemensis, lib. III, c. 28 : Deum et bona præscire et mala, sed mala tantùm præscire, bona verò et præscire et prædestinare. Unde præscientia esse potest sine prædestinatione : prædestinatio autem esse non potest sine præscientiâ : et quia bonos præscivit et prædestinavit ad regnum, malos autem præscivit tantùm, non prædestinavit, nec ut perirent suâ præscientiâ compulit.

[4] *Servat Loup*, De tribus quæstionibus, c. 39 : Si quilibet eundem sanguinem redemtoris prodesse aliquid etiam perditis, valeant demonstrare, non solùm resistimus nihil, verùm etiam libenter in eorum causam transimus.

[5] *Prudence*, Epist. ad Hincmarum, dans *Cellot*, Hist. Gotteschalci, Paris, 1655, in-fol., p. 425.

diacre de son église [1]. Elle fut combattue par Raban et surtout par Hincmar, archevêque de Reims, qui fit triompher au synode de Quierzy, en 853, la théorie d'une simple prédestination fondée sur la prescience, de la liberté de la volonté pour le bien et de la vocation de tous les hommes au salut [2]; mais à ce synode, les partisans de la double prédestination opposèrent, deux ans après, celui de Valence, qui admit la prédestination des élus à la vie et celle des méchants à la mort éternelle, en anathématisant toutefois ceux qui diraient que Dieu prédestine irrésistiblement au mal [3]. La mort des principaux combattants [4] fit enfin cesser cette longue lutte, et l'autorité spirituelle réussit à empêcher qu'elle ne se renouvelât pendant plusieurs siècles.

[1] Ces deux derniers s'attachèrent surtout à réfuter la doctrine de Jean Scot Érigène, qui publia, au sujet de cette controverse, un traité De divinâ prædestinatione, inséré dans l'ouvrage de Mauguin. Pour ce philosophe, le mal n'étant que la négation du bien, le péché n'existe pas pour Dieu qui n'a pu, par conséquent, y attacher une peine. Le mal se punit lui-même; car la félicité consiste dans la connaissance de la vérité, et le pécheur a la conscience de son impuissance à y atteindre.

[2] Voyez les décrets de ce synode dans *Mauguin*, Op. cit., T. II, p. 173. On lit dans le canon 1 : Deus elegit e massâ perditionis secundùm præscientiam suam, quos per gratiam prædestinavit ad vitam... Cæteros autem, quos justitiæ judicio in massâ perditionis reliquit, perituros præscivit, sed non ut perirent, prædestinavit... Ac per hoc unam Dei prædestinationem tantummodo dicimus, quæ ad donum pertinet gratiæ, aut ad retributionem justitiæ. Le canon 3 est ainsi conçu : Deus omnipotens omnes homines sine exceptione vult salvos fieri, licet non omnes salventur. Quòd autem quidam salvantur, salvantis est donum, quòd autem quidam pereunt, pereuntium est meritum.

[3] *Mauguin, ibid.*, p. 231. Voy. le canon 3 : Fatemur prædestinationem electorum ad vitam et prædestinationem impiorum ad mortem : in electione tamen salvandorum misericordiam Dei præcedere meritum bonum, in damnatione autem periturorum meritum malum præcedere justum Dei judicium... In malis ipsorum malitiam præscisse, quia ex ipsis est, non prædestinasse, quia ex illo non est. Pœnam sanè malum meritum eorum sequentem... præscivisse et prædestinâsse, quia justus est... Verùm aliquos ad malum prædestinatos esse divinâ potestate, videlicet ut quasi aliud esse non possint, non solùm non credimus, sed etiam si sunt, qui tantùm mali credere velint, cum omni detestatione, sicut Arausica synodus, illis anathema dicimus.

[4] Leurs écrits ont été publiés en majeure partie dans la Max. Bibl. PP. Lugd., T. XV et dans *Mauguin*, ouv. cité.

§ 53.

Transsubstantiation.

Mélanchthon, Sentent. veterum aliquot scriptorum de Cœnâ Domini, Vitt., 1530, in-4°. — *OEcolampade*, Dialog. quid de eucharistiâ veteres tum Græci, tum Latini senserint, Basil., 1530, in-4°. — *Aubertin*, L'eucharistie de l'ancienne Église, Gen., 1633, in-fol ; trad. en latin, Dev., 1654, in-fol. — *Calixte,* De missæ sacrificio, Francof., 1644, in-4°. — *Ritter,* Die alte Abendmahlslehre durch kathol. und nichtkathol. Zeugnisse beleuchtet, Zweibr., 1827, in-8°. — *Brenner,* Geschichtl. Darstellung der Verrichtung. und Aussp. der Eucharistie, Bamberg, 1824, in-8°.— *Meier*, Geschichte der Transsubstantiation, Heilbr., 1832, in-8°. — *Ebrard*, Das Dogma vom heiligen Abendmahl und seine Geschichte, Frankf., 1845, 2 vol. in-8°. — *Höfling*, Die Lehre der ältesten Kirche vom Opfer im Leben und Cultus der Christen, Erl., 1851, in-8°. — *Kahnis,* Die Lehre vom Abendmahl, Leipz, 1851, in-8°, — *L.-J. Rückert*, Das Abendmahl, sein Wesen und seine Geschichte in der alten Kirche, Leipz., 1856, in-8°.

De très-bonne heure, les Chrétiens attachèrent à la Cène une idée de sacrifice, mais d'un sacrifice d'actions de grâces [1], et, de très-bonne heure aussi, le pain et le vin, symboles du corps et du sang du Christ, furent pour eux l'objet d'une profonde vénération. On croyait généralement que le corps et le sang du Christ sont donnés et reçus dans la Cène ; on attribuait des effets magiques au pain et au vin, parce qu'on était convaincu que le Logos y était uni ; mais on n'était nullement d'accord sur la manière dont cette union s'opérait. A cet égard, les idées restèrent longtemps obscures et confuses, comme nous le montrerons par de nombreuses citations des Pères, lorsque nous traiterons spécialement des sacrements. Si l'on avait demandé aux plus anciens docteurs de l'Église : Le pain eucharistique est-il le corps du Christ ? ils auraient cer-

[1] De là le nom d'eucharistie, εὐχαριστία, actions de grâces. Voy. *Justin*, Dial. cum Tryph., c. 41, 117. — *Irénée*, Adv. hæres., lib. IV, c. 17, § 5.

tainement répondu d'une manière affirmative ; mais si l'on avait posé la question en ces termes : Le pain est-il transsubstantié? Sa substance s'est-elle changée en la substance du corps du Christ? ils l'auraient assurément nié [1].

Cependant, avec le temps et à la suite surtout des controverses sur la personne du Christ, les idées s'éclaircirent et se précisèrent ; la doctrine d'un sacrifice d'expiation offert par le prêtre, à l'instar des prêtres juifs [2], se répandit de plus en plus, et, avec elle, des idées de plus en plus favorables à la transsubstantiation, en sorte que le septième concile œcuménique, tenu à Nicée en 787, rencontra une approbation presque unanime lorsqu'il proclama qu'après la consécration le pain et le vin ne sont plus des figures, mais véritablement le corps et le sang du Christ [3].

C'est cette doctrine, déjà professée en Orient par Jean Damascène († 754) [4], que Paschase Radbert, abbé de Corbie († 865), essaya de formuler en Occident. Prenant pour base

[1] Dans son Traité du sacrement de l'Eucharistie, publié à Paris, en 1668, in-4°, par l'abbé Paul de Faget, mais supprimé immédiatement, P. de Marca reconnaît que jusqu'à Chrysostôme, les Pères de l'Église n'ont point cru à la transsubstantiation. Ce traité fut réimprimé en Hollande, dans le recueil intitulé : Dissertationes posthumæ, sacræ et ecclesiasticæ, edit. nova, non mutilata, Amst., 1669, in-12.

[2] Cette doctrine est professée déjà par *Cyprien*. Voy. son Epist. LXIII : Si Christus ipse est summus sacerdos, et sacrificium Patri seipsum primus obtulit, et hoc fieri in suî commemorationem præcepit : utique ille sacerdos vice Christi verè fungitur, qui id quod Christus fecit imitatur, et sacrificium verum et plenum offert in ecclesiâ Deo Patri.

[3] *Mansi*, Concil., T. XIII, p. 266 : Οὔτε ὁ κύριος, οὔτε οἱ ἀπόστολοι, ἢ πατέρες εἰκόνα εἶπον τὴν διὰ τοῦ ἱερέως προσφερομένην ἀναίμακτον θυσίαν, ἀλλὰ αὐτὸ σῶμα καὶ αὐτὸ αἷμα. Πρὸ μὲν τῆς τοῦ ἁγιασμοῦ τελειώσεως ἀντίτυπα τίσι τῶν πατέρων εὐσεβῶς ἔδοξεν ὀνομάζεσθαι· μετὰ δὲ τὸν ἁγιασμὸν σῶμα κυρίως καὶ αἷμα Χριστοῦ λέγονται καὶ εἰσίν.

[4] *Jean Damascène,* De orthod. fide, lib. IV, c. 13 : Οὐκ ἔστι τύπος ὁ ἄρτος καὶ ὁ οἶνος τοῦ σώματος καὶ αἵματος τοῦ Χριστοῦ μὴ γένοιτο· ἀλλ' αὐτὸ τὸ σῶμα τοῦ κυρίου τεθεωμένον.

de son raisonnement la toute-puissance de Dieu, qui a voulu que tout ce qui existe fût ainsi et ne fût pas autrement : On doit croire, dit-il, Dieu l'ayant ainsi voulu, que les espèces sacramentelles, après la consécration, sont le corps et le sang de Jésus-Christ, bien que la forme du pain et du vin subsiste, et que c'est le même corps qui est né de la vierge Marie, qui a souffert sur la croix et qui est ressuscité. Ce corps et ce sang sont créés *potentialiter* de la substance du pain et du vin par le Saint-Esprit au moment de la consécration, de même que la chair fut créée dans le sein de Marie, et ils sont immolés mystiquement chaque jour pour le salut du monde ; seulement, bien qu'ils soient intérieurement la chair et le sang du Christ, ils n'éprouvent aucun changement quant au goût et à l'aspect, afin que la foi puisse s'exercer sur ce mystère [1]. Radbert enseignait, en outre, que le Christ est né d'une manière miraculeuse, parce qu'autrement Marie ne serait pas restée vierge, et il donnait ainsi à l'humanité de Jésus un caractère docétique qui rend plus compréhensible [2] sa théorie de la pré-

[1] *Paschase Radbert,* De corpore et sanguine Domini, c. 1, § 2 : Patet igitur quòd nihil extra vel contra Dei velle potest, sed cedunt illi omnia omnino. Et ideo nullus moveatur de hoc corpore Christi et sanguine, quòd in mysterio vera sit caro et verus sit sanguis, dum sic voluit ille qui creavit : et quia voluit, licet in figurâ panis et vini maneat, hæc sic esse omnino, nihilque aliud quàm caro Christi et sanguis post consecrationem credenda sunt : undè ipsa veritas ad discipulos : Hæc, inquit, caro mea est pro mundi vitâ ; et ut mirabiliùs loquar, non alia planè quàm quæ nata est de Mariâ, et passa in cruce et resurrexit de sepulcro... § 5 : Visu corporeo et gustu propterea non demutantur, quatenus fides exerceatur ad justitiam et ob meritum fidei merces in eo justitiæ consequatur... c. 4, § 1 : Sed quia Christum vorari fas dentibus non est, voluit in mysterio hunc panem et vinum verè carnem suam et sanguinem consecratione Spiritûs sancti potentialiter creari, creando verò quotidie pro mundi vitâ mysticè immolari, ut sicut de Virgine per Spiritum vera caro sine coitu creatur, ita per eumdem ex substantiâ panis ac vini mysticè idem Christi corpus et sanguis consecretur.

[2] *P. Radbert,* De partu Virginis, dans le Spicilegium de *d'Achéry*, Paris, 1723, 3 vol. in-fol., T. I, p. 44 et suiv. Son opinion fut vivement combattue par Ratramne. Voyez *d'Achéry*, Spicil., T. I, p. 52. — Cf. *Walch*, Historia controversiæ de partu Virginis, Gott., 1758, in-4°.

sence réelle, mais qui la distingue en même temps de celle qui prévalut plus tard. Et ce n'est pas sous ce seul rapport que la doctrine de l'abbé de Corbie s'éloigne de la transsubstantiation, telle que l'enseigne l'Église romaine. Selon Radbert, le miracle ne s'effectue pas par la consécration du prêtre, qui serait ainsi le créateur de son Créateur, mais par la puissance créatrice et la vertu du Verbe divin [1] ; l'effet du sacrement est tout intérieur, il consiste en l'union du fidèle avec le Christ, en son incorporation au Sauveur, et celui-là seul qui en est digne participe à un si grand bienfait.

La théorie de Paschase Radbert n'était donc pas encore la transsubstantiation, elle s'éloignait moins des opinions qui avaient régné dans l'Église primitive ; cependant elle rencontra une foule d'adversaires parmi les théologiens les plus distingués de ce temps, entre autres Walafried Strabon († 842), Druthmar, Florus Magister, Raban Maur et Ratramne, moine de Corbie, que Charles le Chauve chargea spécialement d'écrire un traité sur la doctrine de la Cène [2]. Ce sont ces deux derniers qui ont traité la question avec le plus de développement. Ni l'un ni l'autre ne croyaient à la transsubstantiation ; ils ne voyaient dans les espèces sacramentelles que des figures ; mais Ratramne pensait que la conversion du pain et du vin au corps et au sang du Christ n'est qu'idéale [3], tandis

[1] *Paschase Radbert*, De corporé, etc., c. 15, § 1 : Non æstimandum est, quòd alterius verbis, ullius alterius meritis, potestate alicujus ista fiant, sed verbo creatoris, quo cuncta creata sunt.

[2] *Walafried Strabon*, De rebus ecclesiasticis, c. 16. — *Druthmar*, Expositio in Matth. XXVI, dans la Max. Bibl. PP. Lugd., T. XV. — *Florus Magister*, De expositione missæ, c. 4. — *Raban Maur*, Epist. ad Heribaldum, dans les Antiq. Lect. de Canisius, T. II. P. II, p. 311. — *Ratramne*, De corpore et sanguine Domini liber ad Carolum regem, Paris., 1712, in-12; trad. en franç., Amst., 1717, in-8°.

[3] *Ratramne*, De corpore et sanguine Domini, c. 2 : Quia confitentur et corpus et sanguinem Christi esse, nec hoc esse potuisse, nisi factâ in melius commutatione ; neque ista commutatio corporaliter, sed spiritualiter facta sit; necesse est, ut jam

que Raban semble admettre que le corps du Christ, non pas le corps terrestre de Jésus, mais un corps céleste que le Logos revêt, s'unit aux symboles [1]. Cette controverse ne se termina pas dans cette période, les forces des deux partis se faisant encore équilibre ; cependant la doctrine de la transsubstantiation, par cela même qu'elle était plus propre à séduire l'imagination du peuple par ce qu'elle offre de merveilleux, se répandit de plus en plus, favorisée qu'elle était d'ailleurs par la liturgie, où ces mots : Le corps du Christ, étaient employés pour désigner le pain eucharistique, comme aussi par la poésie religieuse, par une grande partie du clergé, dont elle flattait l'orgueil, et surtout par les prétendus miracles que ses partisans appelèrent à leur secours [2].

figuratè facta esse dicatur, quoniam sub velamento corporei panis corporeique vini spirituale corpus Christi spiritualisque sanguis exsistit..... Quapropter corpus et sanguis, quod in ecclesiâ geritur, differt ab illo corpore et sanguine, quod in Christi corpore per resurrectionem jam glorificatum cognoscitur. Et hoc corpus pignus est et species, illud verò ipsa veritas est.

[1] *Raban Maur*, Epist. ad Heribaldum, c. 33 : Sacramentum corporis et sanguinis ex rebus visibilibus et corporalibus conficitur ; sed invisibilem tam corporis quàm animæ efficit sanctificationem et salutem. Quæ est enim ratio, ut hoc, quod stomacho digeritur, et in secessum emittitur, iterum in statum pristinum redeat, cùm nullus hoc unquam fieri esse asseruerit ? Nam quidam nuper de ipso sacramento corporis et sanguinis Domini non ritè sentientes dixerunt : hoc ipsum corpus et sanguinem Domini, quod de Mariâ Virgine natum est, et in quo ipse Dominus passus est in cruce, et resurrexit de sepulcro. Cui errori quantùm potuimus, ad Egilum abbatem scribentes, de corpore ipso quid verè credendum sit aperuimus. — Cf. *Raban Maur*, De institutione clericorum, lib. I, c. 31 : Maluit enim Dominus corporis et sanguinis sui sacramenta fidelium ore percipi, et in pastum eorum redigi, ut per visibile opus invisibilis ostenderetur effectus. Sic enim cibus materialis forinsecus nutrit corpus et vegetat, ita etiam Verbum Dei intus animam nutrit et roborat, etc.

[2] *Natalis Alexandre*, Historia ecclesiast. sæcul. IX et X. Dissert. IV.

§ 54.

Iconolatrie.

Daillé, De imaginibus, Leyde, 1642, in-8°. — *Maimbourg*, Histoire de l'hérésie des iconoclastes, Paris, 1679-83, 2 vol. in-12. — *Spanheim*, Hist. imaginum restituta, Leyde, 1686, in-8°. — *Walch*, Hist. der Ketzer., T. X et XI. — *Schlosser*, Geschichte der bilderstürmenden Kaiser des Oströme. Reichs, Francf., 1812, in-8°. — *Grüneisen*, Ueber die bildliche Darstellung der Gottheit, Stuttg., 1818, in-8°. — *Marx*, Das Bilderstreit der byzant. Kaiser, Trèves, 1839, in-8°.

L'Église grecque, restée à peu près indifférente aux deux grandes controverses qui troublèrent l'Église latine dans cette période, se trouva mise de nouveau en contact et en opposition avec elle par la violente querelle que souleva, au VIIIe siècle, l'adoration des images.

L'Église primitive, composée en majorité de Juifs convertis, avait naturellement témoigné pour les représentations par la sculpture ou la peinture autant d'aversion que la Synagogue [1]. Le puissant parti des Gnostiques n'en avait point souffert non plus dans ses églises, en sorte que, pendant les trois premiers siècles, on ne trouve chez les Chrétiens ni statues, ni tableaux, mais seulement différents symboles, dont le plus vénéré était la croix [2]. Cependant, dès le IVe siècle, c'est-à-dire dès le triomphe du christianisme, les images commencèrent à s'introduire dans les temples, malgré l'opposition des synodes [3], et, comme cela se conçoit aisément, elles se répan-

[1] *Origène*, Contra Celsum, lib. VIII, c. 17. — *Minucius Félix*, Octav., c. 10. — *Irénée*, Adv. hæres., lib I, c. 25, § 6. — *Épiphane*, Hæres. XXVII.

[2] *Gretser*, De sanctâ cruce, Ingols., 1600 et suiv., 3 vol. in-4°. — *Schöne*, Gesichtforschungen über die kirchl. Gebräuche der Christen, Berlin, 1819, in-8°. — *Münter*, Symbola veter. Eccles. christ artis operibus expressa, Havn., 1819, in-8°.

[3] Concil. Illib., c. 36 : Placuit picturas in ecclesiâ esse non debere, ne quod colitur

dirent rapidement parmi des peuples élevés dans l'idolâtrie. Sensible aux reproches que les Musulmans faisaient aux Chrétiens d'être retombés dans le paganisme, Léon l'Isaurien, un des princes les plus intelligents et les plus énergiques qui aient occupé le trône de Constantinople, ordonna, en 726, d'enlever les images des églises, puis de les détruire. Cette mesure violente exaspéra les moines et le peuple. La querelle qu'elle souleva offre un chapitre plein d'intérêt pour l'histoire des rapports de l'Église avec l'État ; elle montre l'impuissance des gouvernements qui entreprennent de lutter contre l'irrésistible courant de l'opinion ; elle prouve l'empressement des moines à se faire les patrons des abus les plus répréhensibles, et en même temps leur farouche enthousiasme, qui contraste fortement avec la servilité des conciles, devenus depuis longtemps les humbles instruments des empereurs ou plutôt des eunuques favoris et des dames les plus influentes de la Cour; mais cette controverse appartient à l'histoire du culte plutôt qu'à celle du dogme. Nous nous bornerons donc à rapporter ici en peu de mots les faits les plus saillants d'une lutte qui agita vivement l'Orient et l'Occident. En 754, Constantin Copronyme, prince belliqueux et énergique, odieusement calomnié par les moines, assembla à Constantinople un concile qui défendit le culte des images [1] ; mais les religieux et le peuple, appuyés par les évêques de Rome [2], prirent leur défense, et le septième concile œcuménique tenu sous le règne d'Irène, en 787, tout en défendant l'adora-

et adoratur, in parietibus depingatur. — Cf. *Natalis Alexandre*, Hist. eccles. sæc. III. Dissert. XXI, art. 2. — *Petau*, Dogm. theol., lib. XV, c. 13, § 3. La première mention qui soit faite des images en Orient, se trouve dans *Grégoire de Nysse*, (Oratio de laudibus sancti Theodori martyris), et en Occident, dans *Paulin de Nole* (Natal. IX Felicis).

[1] *Mansi*, Concil., T. XIII, p. 205.

[2] *Ibid.*, T. XII, p. 713.

tion (λατρεία) des images du Christ, de Marie, des anges et des saints, permit de les honorer par une prosternation respectueuse (τιμητικὴ προσκύνησις), par des génuflexions, des encensements et d'autres marques de respect [1]. Vers le même temps, un synode tenu à Francfort, en 794, défendit, au contraire, avec l'approbation de Charlemagne, non-seulement d'adorer les images, mais de leur rendre aucune espèce de culte [2], sans tenir compte ni des décrets du concile de Constantinople, ni de l'opposition d'Adrien Ier. Un nouveau synode, assemblé à Constantinople, en 815, par Léon l'Arménien, se prononça également pour les iconoclastes ou adversaires des images, et dix ans plus tard, un synode de Paris confirma les décisions de celui de Francfort et blâma sévèrement le pape [3]. Cependant, dès 842, Théodora rétablit les images dans les églises, et les conciles tenus à Constantinople en 861, 869 (8e œcuménique pour les Latins) et 879 (8e œcuménique pour les Grecs), assurèrent définitivement le triomphe de l'iconolâtrie dans l'Église grecque [4] et dans les Églises monophysites, qui pourtant ne souffrent que des tableaux, mais point de statues ni même de crucifix, dans leurs temples [5].

Tel fut pour l'Orient le résultat d'une lutte sanglante de plus d'un siècle, à laquelle Jean Damascène, le patriarche de Constantinople, Nicéphore, et un moine fanatique, Théodore Studite [6], prirent la part la plus active en faveur non-seule-

[1] *Mansi,* Concil., T. XII, p. 992; XIII, p. 820.
[2] *Ibid.*, T. XIII, p. 909.
[3] *Ibid.*, T. XIV, p. 422.
[4] *Ibid.*, T. XVI et XVII, p. 370.
[5] *Haupt*, Tabellarischer Abriss der vorzügl. Religionen und Religionsparteien der jetzigen Erdbewohner, Quedl., 1821, in-fol., Tabel V. Les Nestoriens rejettent absolument les images. Voy. *La Croze,* Hist. du christianisme des Indes, La Haye, 1724, in-4°, p. 243.
[6] *Jean Damascène*, Opera, éd. Lequien, T. I, p. 305, 610 et suiv. — *Canisius*,

ment des images, mais de l'adoration de la vierge Marie et des saints, qu'une partie des iconoclastes rejetaient, quoiqu'elle eût été sanctionnée par le concile de 754, comme elle le fut aussi par les Livres Carolins [1]. En Occident, l'adoration des images fut combattue plus ou moins énergiquement par le pieux Agobard († 840), l'ennemi déclaré des grossières superstitions de son temps [2], par Jonas d'Orléans († 841), qui ne voulait pas qu'on abattît les images, mais qui ne voulait pas non plus qu'on les adorât [3], et surtout par Claude de Turin († vers 840), qui condamnait à la fois l'adoration des images et l'adoration des saints [4] ; mais ces hommes éclairés essayèrent en vain de lutter contre le torrent des superstitions populaires.

Antiq. Lection., édit. Basnage, T. II, P. II, p. 4 et suiv. — *Théodore Studite*, Epistolæ XXXVI, XLII, LXV, LXVI, LXXII, etc.

[1] Libri Carolini, lib. II, c. 21.

[2] *Agobard*, Contra eorum superstitionem, qui picturis et imaginibus sanctorum adorationis obsequium deferendum putant, c. 30 : Adoretur, colatur, veneretur a fidelibus Deus; illi soli sacrificetur, vel mysterio corporis et sanguinis quo sumus redempti, vel in sacrificio cordis contriti et humiliati. Angeli vel homines sancti amentur, honorentur caritate, non servitute. Non eis corpus Christi offeratur, cum sint hoc et ipsi. Non ponamus spem nostram in homine, sed in Deo; — c. 31 : Agit hoc nimirum versutus et callidus humani generis inimicus, ut sub prætextu honoris sanctorum rursus idola introducat, rursus per diversas effigies adoretur; ut avertat nos ab spiritalibus, ad carnalia verò demergat, etc.

[3] *Jonas d'Orléans*, Adv. blasphemias Claudii Taurini, dans la Max. Bibl. PP., T. XIV, p. 168, édit. de Lyon.

[4] *Claude de Turin*, Apologeticum adv. Theutmirum abbatem, dans le T. XIV de la Maxima Biblioth. PP., édit. de Lyon, p. 197 : Dicunt isti, contra quos Dei Ecclesiam defendendam suscepimus : Non putamus imagini, quam adoramus, aliquid inesse divinum. Sed tantummodo pro honore ejus, cujus effigies est, tali eam veneratione adoramus. Cui respondemus, quia, si sanctorum imagines hi qui dæmonum cultum reliquerunt, venerantur, non idola reliquerunt, sed nomina mutaverunt. Et ailleurs, p. 199, il dit, au sujet de l'intercession des saints : Hæc idcirco dixit (Deus), ut nemo de merito vel intercessione sanctorum confidat, quia nisi eamdem fidem, justitiam, veritatemque teneat, quam illi tenuerunt, per quam illi placuerunt Deo, salvus esse non poterit.

§55.

Procession du Saint-Esprit. — Grand schisme d'Orient.

P. Pithou, Historia controversiæ de processione Spiritûs Sancti, Paris., 1590, in-8°. — *Leo Allatius*, De Eccles. occid. et orient. perpetuâ consensione, Col., 1648, in-4°. — *Lequien*, Dissertationes Damascenicæ, Diss. I, dans le T. I des Opera J. Damasceni, Paris, 1712, 2 vol. in-fol. — *Hermann*, Hist. concertationum de pane azymo et fermentato in cœnâ Domini, Lips., 1737, in-8°. — *F. Spanheim*, De Eccles. græc. et orient. a roman. et papali perpetuâ dissensione, dans le T. II de ses Opera, Leyde, 1701-1703, 3 vol. in-fol. — *J.-G. Walch*, Hist. controversiæ Græcorum Latinorumque de processione Spiritûs Sancti, Ienæ, 1751, in-8°. — *Th. Procopowicz*, Tractatus de processione Spiritûs Sancti, Gothæ, 1772; in-8°. — *Ziegler*, Theol. Abhandlungen, Abh. 1, Gött., 1791, in-8°.

La controverse sur les images avait remis en présence les deux Églises d'Orient et d'Occident avec leurs différences de tendance, d'esprit, de constitution, et avec leurs prétentions inconciliables. Elles avaient fini par s'accorder; mais il était de plus en plus évident que si un différend dogmatique venait à éclater entre elles, elles seraient promptes à s'anathématiser réciproquement. L'occasion leur en fut fournie par un dogme qui n'avait point encore été formulé d'une manière suffisamment exacte, celui de la procession du Saint-Esprit. Le concile de Nicée s'était exprimé en termes si généraux sur la troisième personne de la Trinité, que le second concile œcuménique avait dû développer sa formule, en y ajoutant que le Saint-Esprit procède du Père (ἐκ τοῦ Πατρός ἐκπορευόμενον) et qu'il est digne de la même adoration que le Père et le Fils [1], sans lui donner toutefois le nom de Dieu, qui lui fut attribué pour

[1] Voy. les NOTES à la fin du vol., note G.

la première fois dans le symbole dit d'Athanase, symbole qui acquit une grande autorité, surtout en Occident, et qui enseigne, d'après Augustin [1], que le Saint-Esprit procède du Père et du Fils [2]. Un synode de Tolède, tenu en 589, ne se contenta pas de sanctionner cette doctrine, il se permit même de falsifier le symbole nicæno-constantinopolitain en y introduisant ces mots : *Et Filio* [3]. Cette addition condamnée par les Grecs, fut adoptée par une grande partie de l'Église occidentale [4], et l'autorité de Charlemagne fit approuver par le synode d'Aix-la-Chapelle, en 809, une interpolation qu'Alcuin († 804), le premier dogmatiste latin de son siècle [5], et Théodulphe d'Orléans avaient prise sous leur protection [6]. Le pape Léon III blâma la falsification du symbole de Constantinople, lorsque l'empereur l'invita, en 810, à y donner son approbation, tout en déclarant qu'il regardait la doctrine comme orthodoxe [7]. Bientôt même, après avoir pris la précaution de faire graver sur des tables d'argent le symbole nicæno-constantinopolitain pur de toute addition, afin de le transmettre, dit-on, à la postérité dans sa forme authentique, il n'hésit plus à adopter lui-même le Filioque dans une profession de foi qu'il adressa aux Grecs [8]. Toutefois le Filioque ne fut définitivement reçu à Rome que par Nicolas Ier, en 860, c'est-à-

[1] *Augustin*, De Trinitate, lib. IV, c. 20 ; V, c. 14.
[2] Voy. les Notes à la fin du vol., note L.
[3] *Mansi*, Concil., T. IX, p. 981 : Credimus et in Spiritum Sanctum, dominum et vivificatorem, ex Patre et Filio procedentem.
[4] *Mansi*, Concil., T. XIII, p. 829.
[5] *Lorentz*, Alcuin's Leben, Halle, 1829, in-8°.
[6] *Alcuin*, De processione Spiritûs Sancti, imp. dans ses Opera, édit. Froben, T. III p. 743, bien que douteux. — *Théodulphe*, De Spiritu Sancto liber, dans ses Opera, Paris, 1646, in-8°.
[7] *Mansi*, Concil., T. XIV, p. 17.
[8] *Baluze*, Miscellanea, Paris., 1678-1715, 7 vol. in-8°, T. VII, p. 18 : Pater plenus Deus in se, Filius plenus Deus a Patre genitus, Spiritus Sanctus plenus Deus a Patre et Filio procedens.

dire au plus fort de sa lutte contre le patriarche de Constantinople. Photius († 890) publia à ce sujet une violente encyclique [1] et assembla, en 867, un concile qui anathématisa les Latins, anathème renouvelé, en 879, par le concile de Constantinople que l'Église grecque tient pour le huitième œcuménique, mais qui est naturellement rejeté par l'Église latine [2].

§ 56.

Orthodoxie catholique.

La période écoulée entre le concile de Nicée et le grand schisme d'Orient n'est peut-être pas la plus féconde en hérésies, mais on doit reconnaître du moins que c'est durant les sept siècles environ qu'elle embrasse que l'Église travailla avec le plus d'ensemble et de persévérance à élever le vaste édifice de sa dogmatique, édifice qu'elle construisit, pourrions-nous dire, d'antithèses opposées aux théories des hétérodoxes. C'est aussi la période la plus brillante, sans contredit, de la littérature ecclésiastique. Dogmatique, morale, exégèse, éloquence de la chaire, toutes les branches de la théologie ont été cultivées avec succès par des hommes d'une singulière pénétration, d'un esprit spéculatif remarquable, d'un profond sentiment religieux, et quelquefois d'une grande éloquence, à qui il n'a manqué qu'une érudition plus forte ou plus saine, un goût plus pur et un attachement plus constant à la vérité pour être dignes de soutenir la comparaison avec les théologiens les plus vertueux et les plus célèbres des temps

[1] *Photius*, Epist. II, édit. Montaigu, Lond., 1651, in-fol.

[2] *Mansi*, Concil., T, XVII. p. 370. — Les écrits qui furent publiés au sujet de cette controverse ont été insérés dans les Antiq. Lectiones de *Canisius*, édit. Basnage, T. III, P. I, et dans le Spicilegium de *d'Achéry*, T. I.

modernes. Mais si cette période brille, à certains égards, d'un très-vif éclat dans l'histoire de l'Église, n'oublions pas qu'on lui doit la législation barbare qui assimile l'hérésie aux plus grands crimes, législation d'autant plus atroce que ce prétendu crime n'était pas défini, car si Augustin le restreint aux dissidents incorrigibles [1], Jérôme l'étend à tous ceux qui altèrent la tradition apostolique [2] et Grégoire de Tours à ceux-là mêmes qui désobéissent à l'évêque diocésain [3]. De là le prix excessif que l'on attacha à l'orthodoxie. De là la métamorphose complète que subit le christianisme bien avant la fin de cette période : on négligea de plus en plus son côté pratique, on étouffa de plus en plus l'esprit de recherches philosophiques, et d'une religion d'amour, la hiérarchie finit par faire un recueil de dogmes abstraits auxquels il fallait croire sous peine de damnation. Mais cet esprit nouveau était trop contraire au vrai génie du christianisme pour ne pas soulever des protestations [4]. Au moment même où le dogmatisme envahissait de toutes parts l'Église, le mysticisme, son rival, qui s'était en quelque sorte replié sur lui-même, comme pour recueillir ses forces, reparut dans l'arène, armé des ouvrages du Pseudo-Denis l'Aréopagite.

[1] *Augustin*, De civit. Dei, lib. XVIII, c. 51.
[2] *Jérôme*, Comment. in Epist. ad Galat., c. 1.
[3] *Grégoire de Tours*, Histor. Francorum, lib. II, c. 23.
[4] Voy., entre autres, les Homélies de *Macaire*, dans le T. IV, p. 100, de la Max. Bibl. PP., édit. de Lyon.

§ 57.

Mysticisme.

Ewald, Briefe über die alte Mystik und den neuen Mysticismus, Leipz., 1822, in-8°. — *H. Schmid*, Der Mysticismus des Mittelalters in seiner Entstehungsperiode, Iena, 1824, in-8°. — *Helfferich*, Die christliche Mystik in ihrer Entwicklung und ihren Denkmalen, Gotha, 1842, 2 vol. in-8°.

Le mysticisme consiste à saisir par l'imagination les doctrines métaphysiques que la raison s'efforce inutilement de comprendre et de définir, dans l'impossibilité où elle est d'embrasser l'infini dans ses rapports avec le fini, et bien moins encore d'exprimer ces rapports par des formules adéquates. En présence de cet obstacle insurmontable, l'homme doit donc nécessairement avoir recours à des images, et c'est l'imagination qui les lui fournit. Tant que celle-ci n'agit qu'avec la conscience de sa dépendance de la raison; tant qu'elle ne pousse pas l'audace jusqu'à vouloir expliquer elle-même les rapports en question, mais qu'elle se borne à présenter dans le langage du sentiment les doctrines admises par la plus haute faculté de notre âme; tant qu'elle ne confond pas, enfin, les images dont elle revêt une vérité métaphysique avec cette vérité elle-même, le mysticisme est bon et salutaire : il réchauffe le cœur, il fortifie la volonté, il fait les martyrs. Mais si l'imagination s'affranchit du joug de la raison, si elle ne veut plus la reconnaître comme l'organe de la connaissance religieuse, si elle prétend s'élever jusqu'aux choses divines par des visions, des intuitions immédiates, elle se perd nécessairement dans d'absurdes rêveries. C'est ce qui

arriva au prétendu Denis l'Aréopagite [1]. Selon l'écrivain mystique qui s'est caché sous ce nom, Dieu est un Être invisible, inintelligible, ineffable ; il est impossible de le connaître ni par la réflexion, ni par la contemplation de ses œuvres, car la création ne le révèle point, elle le voile. On ne peut donc arriver jusqu'à lui par la connaissance ; mais on y arrive par la voie de l'union, par l'amour extatique qui confond le sujet aimant avec l'objet aimé. Telle est la doctrine constante des Mystiques, à quelque nuance qu'ils appartiennent. Or il n'y a que deux manières possibles de concevoir cette union de l'homme avec Dieu, et l'une et l'autre dépendent de la nature des sujets. Si, avec toutes les religions purement monothéistes, on se représente Dieu comme une personne concrète, sous une forme plus ou moins anthropomorphique, et l'homme comme une personne indépendante, différente par essence de la personne divine, on ne peut admettre entre eux qu'une union morale, de sentiment et de volonté, parce qu'il est absolument impossible que deux personnes ou deux substances différentes s'unissent intimement entre elles. Si, au contraire, on se représente Dieu comme un être abstrait, panthéistique, comme la substance absolue, comme le premier principe contenant tout en soi, alors l'homme n'est plus qu'un accident, une émanation de l'Être absolu, avec qui il se confondra de nouveau dans une identité métaphysique. C'est à ce dernier point de vue que s'est placé le Pseudo-Denis, qui admet, comme les Néoplatoniciens, trois degrés d'émanation par triades dans sa hiérarchie céleste : 1° les Trônes, les Ché-

[1] *Daillé*, De scriptis quæ sub Dionysii Areopagitæ et sancti Ignatii Antiocheni nominibus circumferuntur, Gen., 1668, in-4°. — *Engelhardt*, De origine scriptorum areopagiticorum, Erl., 1822, in-8°. — *Baumgarten-Crusius*, Comment. de Dionysio Areopagitâ, Iena, 1823, in-4°.

rubins et les Séraphins ; 2° les Puissances, les Dominations et les Trônes ; 3° les Anges, les Archanges et les Principautés. Cette hiérarchie céleste est le type, selon lui, de la hiérarchie ecclésiastique. Tous les êtres reçoivent la faculté de s'unir à Dieu, selon le degré auquel ils appartiennent et la mesure de leurs forces. Chacun d'eux doit donc s'attacher fortement à son ordre par le lien de l'amour ; c'est à ce prix qu'il entrera en communication avec les degrés supérieurs, et par eux en communion avec Dieu.

Cette théorie, si fortement empreinte du cachet du néoplatonisme, qu'on peut dire qu'elle n'a de chrétien que ses formules[1], trouva un accueil empressé parmi les hérétiques comme parmi les orthodoxes. Ces derniers, il est vrai, contestèrent d'abord l'authenticité des écrits du prétendu Denis, lorsqu'ils entendirent les Sévériens les citer, en 533, à l'appui de leurs opinions monophysites ; mais ils abandonnèrent bientôt leurs doutes, d'ailleurs très-bien fondés. En Orient, le moine Maxime commenta l'Aréopagite. En Occident, le pape Grégoire le Grand († 604) accepta, sans hésiter, ses neuf ordres d'anges[2], et Jean Scot Erigène († vers 880) se chargea de faire connaître à l'Occident par une traduction latine des ouvrages aussi estimés. Malheureusement cet homme éminent et vraiment supérieur à son siècle, pour qui, comme pour Clément d'Alexandrie, la religion et la philosophie étaient les deux formes d'une même révélation[3], et à qui l'on doit le premier système philosophico-théologique qu'eût produit l'Église

[1] *Ritter*, Hist. de la philosophie chrétienne, T. II, liv. VII, c. 1, § 5.

[2] *Grégoire*, In Evangelia liber II, homil. XXXIV, c. 7.

[3] *Jean Scot Érigène*, De divinâ prædest., c. 1, § 1 : Quid est de philosophiâ tractare, nisi veræ religionis, quâ summa et principalis omnium rerum causa et humiliter colitur et rationabiliter investigatur, regulas exponere ? — De divis. natur., lib. II, c. 31 : Nisi ipsa lux initium nobis revelaverit, nostræ ratiocinationis studium ad eam revelandam nihil proficiet. Cf. lib. I, c. 68, 69.

chrétienne [1] depuis Origène, se laissa égarer par les rêveries du Pseudo-Denis dans le labyrinthe des abstractions néoplatoniciennes et tomba dans un panthéisme mystique fondé sur ce principe : Dieu est la substance de toutes choses ; en lui résident les causes primordiales, les idées, d'où procèdent de toute éternité les natures finies, qui retourneront finalement en lui. Érigène se représentait donc le monde comme une théophanie permanente à divers degrés de développement. Pour lui, l'homme est l'abrégé de la création entière, du monde spirituel et du monde sensible ; c'est la créature intellectuelle en qui l'être devient conscient. Le Christ est la nature humaine idéale, l'homme prototype, l'homme en soi, et, depuis l'incarnation, il représente cette unité du spirituel et du matériel, de l'éternel et du temporel, qui constitue l'essence de l'homme au point de vue idéal, c'est-à-dire abstraction faite de la réalité empirique. Cette philosophie était trop transcendante pour être comprise au IXe siècle. Aussi Jean Scot Erigène n'était-il guère connu que par les opinions libérales qu'il avait émises dans les controverses du moyen âge sur la Cène et la prédestination [2], lorsqu'au XVIIe siècle, on retrouva son principal ouvrage, oublié depuis longtemps [3], qui le présenta sous un jour tout nouveau, c'est-à-dire comme

[1] *Hjort*, J.-S. Erigena oder von dem Ursprung einer christ. Philosophie und ihrem heiligen Beruf, Copenh., 1823, in-8°.

[2] *Scot Erigène*, De prædestinatione Dei contra Gotteschalcum, c. 6 : Firmissimè igitur tenendum, nullum peccatum... nullamque ejus pœnam aliunde nasci, nisi propriâ hominis voluntate, libero malè utentis arbitrio ; — c. 8 : Hoc ergo, nisi fallor, prolixæ ratiocinationis ambitu confectum est, causas omnium rectè factorum... in libero humanæ voluntatis arbitrio, præparante ipsum ipsique cooperante gratuito divinæ gratiæ multiplicique dono, constitutas esse : malefactorum verò... in perverso motu liberi arbitrii suadente diabolo, principalem radicem esse fixam. Quanta igitur dementia est eorum, qui talium causas inevitabiles coactivasque necessitates in prædestinatione divinâ falsissimè fingunt, impudentissimè adstruunt.

[3] *Jean Scot Erigène*, De divisione naturæ lib. V, publié d'abord par Th. Gale, Oxf., 1681, in-fol., et réimprimé par Schlüter, Münster, 1838, in-8°.

l'esprit le plus philosophique de son temps et, jusqu'à un certain point, comme l'inaugurateur de l'ère de la scolastique.

§ 58.

École d'Alexandrie.

L'École d'Alexandrie, qui avait été si florissante dans la période précédente, perdit dans celle-ci toute son influence, longtemps avant la conquête de l'Égypte par les Musulmans. Cette décadence rapide, malgré les rapports intimes que les évêques d'Alexandrie entretenaient avec l'Occident, doit être attribuée à plusieurs causes : au malheur qu'elle eut de donner naissance à l'arianisme ; à la condamnation des doctrines d'Origène, le plus illustre de ses docteurs [1] ; au développement que prit l'École d'Antioche, sa rivale, et à l'autorité prépondérante que l'aristotélisme acquit par degrés dans l'Église. Cependant elle ne déchut pas brusquement du rang qu'elle occupait. Pendant plus d'un siècle, elle produisit encore des écrivains très-remarquables. Tel est Didyme le catéchète († 394). Homme modéré, Didyme s'attacha à la fraction du parti nicéen qui montrait les dispositions les plus conciliantes; mais, comme il partageait les opinions d'Origène, son maître, sur la préexistence des âmes, la nature spirituelle des corps ressuscités et la cessation des peines de l'enfer, il fut enveloppé dans le même anathème par le cinquième concile œcuménique. Plus célèbre que Didyme, Athanase († 373) a été surnommé le Père de l'orthodoxie [2]. Il en a

[1] *Mansi*, Concil., T. IX, p. 703.
[2] *Möhler*, Athanasius der Grosse und die Kirche seiner Zeit, nouv. édit., Mayence, 1844, 2 vol. in-8°.

été aussi le martyr. Esprit fin, vif, pénétrant, mais peu philosophique; polémiste habile, éloquent, versé dans la philosophie et la littérature grecques; exégète très-médiocre, aveuglé par ses préjugés dogmatiques au point d'y sacrifier sans scrupule la vérité, toujours prêt à tordre le sens de l'Écriture lorsqu'il lui semblait favorable à ses adversaires, ou à recourir à la commode théorie de l'accommodation, aussi incompatible avec la loyauté des écrivains sacrés, qui auraient menti sciemment dans l'intérêt de leur polémique, qu'avec la croyance à l'inspiration des Livres saints, et contre laquelle Augustin seul a eu l'honneur de protester [1]; du reste, homme doué de toutes les qualités qui font les chefs de parti : génie cauteleux, fermeté inflexible, courage indomptable qui l'emporta souvent au delà des bornes de la modération et de la prudence, Athanase fut certainement le théologien le plus influent de son siècle. Son but constant fut de relever autant que possible la personne du Christ et de fonder sur des bases solides la doctrine de la Trinité. Il la défendit avec habileté en enseignant, d'un côté, l'unité substantielle du Père et du Fils, et de l'autre, l'individualité personnelle du Fils; mais il ne parvint jamais à concilier deux notions aussi contradictoires, et il dut laisser à ses successeurs le soin de résoudre le problème. La plupart des écrits de cet énergique champion de l'orthodoxie ont un caractère polémique. On lui en a attribué beaucoup dont il n'est pas l'auteur; mais est-il surprenant que quelques-uns de ses partisans aient été tentés d'illustrer leurs obscures productions en les plaçant sous le patronage d'un nom aussi célèbre?

[1] *Augustin*, Epist. XXVIII : Admisso enim semel in tantum auctoritatis fastigium officioso aliquo mendacio, nulla illorum librorum particula remanebit, quæ non, ut cuique videbitur vel ad mores difficilis vel ad fidem incredibilis, eàdem perniciosissimâ regulâ ad mentientis auctoris consilium officiumque referatur.

Doué de qualités moins brillantes, mais attaché plus fermement qu'Athanase aux formules et aux doctrines de l'École d'Alexandrie, Cyrille († 444) est moins connu par ses nombreux écrits, en partie polémiques, mais tous très-médiocres, que par son zèle turbulent, son orgueil et son ambition. Synésius, évêque de Ptolémaïs en Libye († vers 431), et Nonnus de Panoplis sont remarquables à d'autres titres. Tous deux furent poëtes, et leurs poésies nous montrent clairement combien était grande, même après le triomphe du christianisme, la liberté avec laquelle les artistes et les poëtes empruntaient à l'art païen ses formes et ses images. Le premier était en outre philosophe platonicien, presque gnostique, et fort attaché à ses opinions, comme le prouvent ses hymnes où il chanta l'émanation universelle, l'unité primordiale et absolue, le Logos, créateur du monde, dans un style d'une élégance antique [1].

§ 59.

École d'Antioche.

Fidèle à ses traditions, l'École d'Antioche continua dans cette période à s'appliquer à l'interprétation historico-philologique de l'Écriture, s'attachant à distinguer l'accidentel du général, l'humain du divin dans la Bible, et s'occupant de préférence de la théologie pratique ; aussi devint-elle suspecte à l'orthodoxie rigide, qui la vit avec défiance préférer le texte hébreu à la Septante, et avec horreur traiter le Cantique des

[1] *Clausen*, De Synesio philosopho, Libyæ Pentapoleos metropolitâ, Havn., 1831, in-8°. — *Weichert*, De Nonno Panopolitano, Vitenb., 1810, in-8°. — *S. Ouwaroff*, Nonnos von Panoplis der Dichter, St-Pétersb., 1817, in-4°.

Cantiques comme un poëme érotique, préférer l'interprétation littérale à l'interprétation allégorique et réduire considérablement le nombre des prophéties messianiques. C'est surtout dans le libéralisme de cette École qu'il faut chercher la cause des persécutions auxquelles furent en butte trois des plus célèbres docteurs de l'Église grecque : Jean d'Antioche, surnommé Chrysostôme († 407) ; Théodore, évêque de Mopsueste († 429), et Théodoret, évêque de Cyrus en Syrie († vers 457), qui en étaient sortis tous trois.

Jean d'Antioche, à qui la beauté de son éloquence a mérité le surnom de Chrysostôme ou Bouche d'or, fut sans contredit un des caractères les plus nobles et les plus sympathiques de l'ancienne Église, un des prélats les plus vénérables par la douceur de ses mœurs et la sainteté de sa vie [1]. Son nom réveille surtout l'idée du premier orateur de la chaire grecque. On l'a comparé au prince des orateurs latins. C'est en effet la même facilité, la même clarté de style, la même abondance, la même richesse d'expressions, la même hardiesse dans les figures, la même force dans les raisonnements, la même élévation dans les pensées. Ses homélies, qui sont regardées comme classiques dans l'Église grecque, ne sont point défigurées par ces pointes, ces jeux de mots, ces antithèses qui étaient dans le goût du temps et qui déparent les sermons de saint Augustin lui-même. Mais, en accordant à Chrysostôme les éloges qu'il mérite comme orateur de la chaire, on ne doit pas oublier qu'il a été en même temps un des plus heureux exégètes de son siècle. Il a réussi à se tenir à égale distance de l'interprétation allégorique et de l'interprétation littérale, en employant une interprétation que l'on pourrait appeler

[1] *Neander*, Der heilige J. Chrysostomus und die Kirche des Orients in dessen Zeitalter, Berlin, 1821-22, 2 vol. in-8°; 2ᵉ édit., 1832.

pratique. On doit regretter que, malgré ses éminents talents et son amour pour les Livres saints, dont il faisait une étude assidue, il n'ait pas toujours su s'élever au-dessus de la piété superstitieuse de son siècle.

Sous ce rapport, Théodore de Mopsueste a montré plus de lumière et d'indépendance ; malheureusement il n'était guère plus versé que Chrysostôme dans la connaissance de l'hébreu. Cependant ses travaux exégétiques lui ont mérité le surnom d'Exégète, et ce nom lui est resté à juste titre dans les Églises orientales [1], qui n'ont eu garde de renier ce théologien libéral, comme le fit l'Église grecque. Les opinions de Théodore s'éloignaient, en effet, à plusieurs égards, des doctrines devenues dominantes au ve siècle. Pour lui, Jésus-Christ n'était qu'un homme comme nous, composé d'une âme raisonnable et d'un corps matériel, avec qui le Logos s'était uni moralement ; et, fidèle à l'interprétation historique, il réduisait à trois le nombre des psaumes applicables au Messie [2]. De semblables assertions devaient sembler déjà trop hardies et le faire condamner comme hérétique.

Théodoret ne fut pas non plus épargné, malgré sa modération et sa loyauté. Dogmatiste, exégète, historien et certainement le plus savant théologien de son siècle, l'évêque de Cyrus aurait cultivé avec plus de succès le champ de la dogmatique et de l'histoire, s'il avait su se défaire des idées superstitieuses qu'il avait puisées dans son éducation. On peut au moins le louer sans réserve de n'avoir jamais perdu de vue, au milieu même de ses recherches spéculatives les plus ab-

[1] *Assemanni*, Biblioth. orient., T. III, P. I, p. 36.
[2] *Mansi*, Concil., T. IX, p. 204-218. — *Mai*, Script. vet. nova collectio, Romæ, 1825-33, 8 vol. in-4°, T. VI, p. 300. — Cf. *Fritzsche*, De Theodori Mopsuhesteni vitâ et scriptis, Halle, 1836, in-8°. — *Sieffert*, Theodorus Mops. Veteris Testamenti sobrie interpretandi vindex, Regiom., 1827, in-8°.

straites et de la polémique la plus vive, le côté pratique de la religion ; de s'être toujours montré disposé à écouter les raisons pour et contre, à les examiner, à les peser, et d'être resté en général attaché au sens littéral dans ses commentaires, tout en adoptant une espèce de moyen terme entre l'interprétation historique et l'interprétation allégorique [1]. A la même École, mais placés à une grande distance de ces trois célèbres théologiens, appartiennent, au point de vue dogmatique, le sémiarien Eusèbe d'Émèse († 360), qui rejetait l'interprétation allégorique et réduisait considérablement le nombre des prophéties messianiques ; — Diodore de Tarse († 394), qui n'admettait non plus que l'interprétation littérale, et qui distinguait avec tant de soin les deux natures en Jésus-Christ, qu'il ne voulait pas souffrir que l'on appliquât à l'une les attributs de l'autre, en sorte qu'il ne voyait dans le Christ qu'un homme qui se distinguait des anciens prophètes en cela seul que le Logos habitait en lui d'une manière permanente, tandis qu'il n'avait inspiré les prophètes qu'avec mesure et par moments [2] ; — Isidore de Péluse († vers 440), disciple de Chrysostôme, qui a laissé un recueil de lettres où il traite avec indépendance plusieurs questions dogmatiques [3] ; — le savant évêque d'Émèse, Némésius, poëte et philosophe éclectique, qui croyait avec Origène à la préexistence des âmes, et avec Porphyre à leur transmigration [4] ; — l'exégète Victor d'Antioche [5], et d'autres écrivains moins connus.

[1] *Richter*, De Theodoreto Epistolarum Paulinarum interprete, Lips., 1822, in-8°.

[2] *Léonce de Bysance*, Contra Nestorianos et Eutychianos, lib. III, c 43. — *Marius Mercator*, Opera, dans *Gallandi*, Bibl. PP., T. VIII, p. 705.

[3] *Niemeyer*, De Isidori Palusiotæ vitâ, scriptis et doctrinâ, Halle, 1825, in-8°.

[4] *Némésius*, De naturâ hominis, publ. dans la Bibl. PP. de *Gallandi*, T. VII, p. 353.

[5] *Victor d'Antioche*, Commentar., publ. dans le T. IV, p. 370 de la Max. Biblioth. PP., édit. de Lyon.

§ 60.

École d'Athènes.

Cette École, qu'on veuille ou non la compter parmi les Écoles chrétiennes, a exercé une très-grande influence sur la théologie. C'est d'elle que sortirent Basile le Grand, Grégoire de Nysse et Grégoire de Naziance, c'est-à-dire les trois docteurs qui ont le plus contribué avec Athanase à construire la théorie de la Trinité. Athanase avait enseigné, comme le concile de Nicée, la consubstantialité du Père et du Fils, et, pour ne pas s'exposer au reproche d'adorer deux Dieux, il était tombé, nous l'avons déjà dit, dans une espèce de sabellianisme. Grégoire de Naziance et ses deux amis voulurent essayer à leur tour de résoudre le problème, en maintenant l'unité dans la divinité. Ils établirent, à cet effet, entre la substance ou l'essence et l'hypostase, une distinction à laquelle Athanase n'avait point songé [1], attachant à la substance l'idée du genre, de l'abstrait, et à l'hypostase celle de l'individuel, du concret. Les trois personnes de la Trinité étaient donc présentées par eux comme trois individualités unies par l'unité logique de la notion du genre [2]. Ils évitèrent ainsi le sabellianisme ; mais leur système conduisait directement au trithéisme, en sorte que, pour échapper à la conséquence naturelle et nécessaire de leur principe, ils se virent forcés d'en

[1] *Athanase*, Epist. ad Afros, c. 4 : Ἡ ὑποστάσις οὐσία ἔστι, καὶ οὐδὲν ἄλλο σημαινόμενον ἔχει ἢ αὐτὸ τὸ ὄν.

[2] *Basile*, Epist. CCXXXVI, c. 6 : Οὐσία καὶ ὑποστάσιν ταύτην ἔχει τὴν διαφορὰν, ἣν ἔχει τὸ κοινὸν πρὸς τὸ καθ' ἕκαστον, οἷον ὡς ἔχει τὸ ζῶον πρὸς τὸν δεῖνα ἄνθρωπον.

revenir à la théorie de la subordination qui reconnaît dans le Père la substance, la causalité absolues. Dès lors l'Église orthodoxe enseigna que les attributs communs au Père, au Fils et au Saint-Esprit sont : l'agénésie et la divinité, et que les caractères personnels propres à chaque hypostase sont, pour le Père, l'innascibilité ou l'agennésie ; pour le Fils, la gennésie, et pour le Saint-Esprit, la procession qui diffère à la fois de la création et de la génération [1]. C'est par ces subtiles distinctions métaphysiques que l'Église chrétienne réussit enfin, ainsi que le dit Grégoire de Nysse [2], à établir un compromis entre le judaïsme et le polythéisme, en professant la croyance à un Dieu unique avec le premier et en reconnaissant avec le second une pluralité dans la Divinité.

Mais ce n'est pas seulement pour avoir montré en cette circonstance plus d'habileté, de savoir et d'esprit philosophique que leurs contemporains, que nos trois docteurs ont acquis une si haute renommée dans l'Église orthodoxe. Ils ont mérité la place éminente qu'ils occupent parmi les Pères de l'Église grecque aussi bien par leurs vertus que par leurs talents. Basile († 379) surtout est encore aujourd'hui l'objet d'une vénération profonde chez les Grecs, qui révèrent en lui non pas tant le grand théologien et l'orateur éloquent, que le prélat zélé pour la discipline, le fondateur de plusieurs institutions charitables et l'ardent protecteur du monachisme. Pour nous, nous le louerons plutôt de s'être toujours montré aussi modéré que pieux et plus ami de la paix que des disputes. Malgré son zèle à défendre la foi de Nicée, il n'a pas

[1] *Grégoire de Naziance*, Oratio XXXIII : Κοινὸν τὸ μὴ γεγονέναι καὶ ἡ θεότης· ἴδιον δὲ πατρὸς μὲν ἡ ἀγεννησία, υἱοῦ δὲ ἡ γέννησις, πνεύματος δὲ ἡ ἔκπεμψις.

[2] *Grégoire de Nysse*, Oratio catechetica, c. 3.

échappé au soupçon d'hérésie, parce qu'il éprouvait des scrupules à donner le nom de Dieu au Saint-Esprit et qu'il le faisait procéder du Père seul [1].

Son ami Grégoire de Naziance († vers 390) fut un défenseur non moins énergique de la divinité de Jésus-Christ ; aussi l'Église orthodoxe lui a-t-elle témoigné sa reconnaissance en le surnommant le Théologien [2]. Il aurait mérité à plus juste titre peut-être le surnom d'Orateur, quoiqu'il n'ait pas autant de véritable éloquence que Basile, et que son style, d'ailleurs vif et fleuri, soit surchargé d'ornements de mauvais goût, d'antithèses, d'allusions, de comparaisons, qui le rendent précieux et efféminé. A l'exemple des Apollinaire, il voulut transporter dans l'Église chrétienne la poésie ou plutôt les formes de la poésie grecque, lorsque l'empereur Julien défendit aux Chrétiens la lecture des poëtes et des orateurs de la Grèce, défense d'autant plus ridicule que les Chrétiens montraient généralement pour les chefs-d'œuvre de l'antiquité païenne une aversion qui ne prouve sans doute pas en faveur de leur goût et de leurs lumières, mais qui rendait au moins une pareille défense inutile [3]. Le but de Grégoire était louable ; malheureusement il lui manquait le génie poétique, et il n'a réussi qu'à faire de froides et pâles imitations.

Frère de Basile le Grand et digne de lui et de son ami par ses talents et ses vertus, Grégoire de Nysse († après 394) fut le premier théologien qui essaya d'exposer scientifiquement

[1] *J.-E. Feisser*, De vitâ Basilii Magni, Gron., 1828, in-8°. — *Klose*, Basilius der Grosse, Strals., 1835, in-8°. — *A. Jahn*, Basilius Magnus plotinizans, Berne, 1838, in-4°.

[2] *Ullmann*, Gregor von Nazianz der Theolog, Darmst., 1825, in-8°.

[3] Constit. apostol., lib. I, c. 6 ; II, c. 61. — *Isidore de Péluse*, Epist. lib. I, epist. 68.—*Paulin de Nole*, Epist. XXXVIII ad Jovium, dans la Max. Bibl. PP. Lugd., T. VI, p. 230.

les dogmes de la religion chrétienne [1]. Orateur distingué, quoiqu'on ne puisse le placer sur la même ligne que son frère, et dialecticien habile, il est regardé comme le second dogmatiste de l'Église grecque. Il a joué un rôle considérable au premier concile de Constantinople, et s'il n'a pas exercé autant d'influence que Basile, c'est uniquement parce qu'il partageait les opinions d'Origène sur la distinction de l'entendement (νοῦς) et de l'âme (ψυχή), sur la résurrection, sur la purification des esprits, sur le rétablissement de toutes choses. Quelques auteurs ont prétendu que ce qu'on trouve dans ses écrits de favorable à l'origénisme y a été interpolé par les hérétiques ; mais ils ne donnent aucune raison qui prouve que Grégoire de Nysse n'ait pas réellement adopté des idées très-propres à séduire son esprit indépendant, car pas un théologien de cette période n'a appliqué comme lui les principes des philosophes aux mystères de la religion, et pas un seul n'a émis autant d'idées originales [2].

§ 61.

Dogmatistes grecs et orientaux.

Au-dessous de ces coryphées de la dogmatique dans l'Église grecque brillèrent d'un moindre éclat le savant Eusèbe de Césarée († 340), compilateur judicieux plutôt que penseur original, et moins connu comme écrivain dogmatique que comme historien et apologiste ; — le doux et pacifique Cyrille

[1] Dans son Λόγος κατηχητικὸς ὁ μέγας, imp. dans le T. III de ses Opera, Paris, 1638, 3 vol. in-fol.

[2] *Rupp*, Gregor's, des Bischofs von Nyssa, Leben und Meinungen, Leipz., 1834, in-8°. — *Heyns*, De Gregorio Nysseno, Lugd. Bat., 1835, in-4°.

de Jérusalem († 386), dont les catéchèses offrent un modèle intéressant de l'enseignement populaire de la religion dans le IVe siècle; — le crédule et hargneux Épiphane, évêque de Salamine († 403), qui, malgré son orthodoxie étroite et ombrageuse, sa haine aveugle contre l'esprit spéculatif et son plus illustre représentant Origène, sa partialité injuste et son défaut de jugement, son admiration pour les moines, les plus fervents apôtres de l'ignorance dans le temps où il vécut, a rendu des services en composant quelques ouvrages qui sont une source précieuse, bien que souvent impure, de l'histoire des doctrines dans les premiers siècles de l'Église. Citons encore Énée de Gaza, néoplatonicien converti au christianisme, qui, avec la prétention de maintenir fermement la tradition, chercha à fonder sur des bases philosophiques l'immortalité de l'âme et la résurrection, et combattit l'éternité du monde et la préexistence de l'âme [1], comme le fit aussi Zacharie de Mitylène [2]. L'un et l'autre restèrent fidèles à l'idéalisme platonicien, qui s'alliait dès lors de plus en plus étroitement au mysticisme, et qui perdait toujours plus de terrain dans les esprits, malgré l'essor que venaient de lui imprimer les écrits du prétendu Denis l'Aréopagite.

C'était surtout l'Église monophysite qui se montrait alors hostile au platonisme. Son plus célèbre théologien, Jean Philoponus, qui vécut vers le milieu du VIe siècle, était un zélé partisan d'Aristote, dont la philosophie avait joui jusque-là de peu de faveur parmi les Chrétiens, parce qu'elle admettait l'éternité du monde [3]. L'étude de cette philosophie le sé-

[1] *Énée de Gaza*, Theophrastus, dans la Bibl. PP. de *Gallandi*, T. X, p. 627.
[2] *Énée de Gaza* et *Zacharie de Mitylène*, De immortalitate animæ et mundi consummatione, édit. Boissonade, Paris, 1836, in-8°.
[3] *Aristote*, De cœlo, lib. I, c. 12.

duisit, et en voulant appliquer aux dogmes de son Église les catégories du genre et de l'espèce, il se laissa entraîner dans des opinions hérétiques. Selon lui, les trois personnes de la Trinité sont trois Dieux distincts, unis seulement par une nature (φύσις) commune. En d'autres termes, il distinguait les trois hypostases particulières de la substance générale, laquelle n'avait pour lui d'autre valeur que celle d'une notion logique, ou, pour parler plus clairement, il admettait dans la Trinité une unité spécifique et niait l'unité numérique. Il croyait aussi que, la forme du corps devant disparaître avec la matière, parce que l'une est inséparable de l'autre, la résurrection des corps ne peut être conçue que comme une nouvelle création [1]. Cette doctrine, connue dans l'histoire des hérésies sous le nom de trithéisme, était professée aussi par Étienne Gobar, auteur du premier essai d'une histoire des dogmes, dont il n'existe plus qu'un extrait [2]. Gobar était syrien d'origine, et c'est vraisemblablement à la même province qu'appartenait Théodore Abukara, qui intervint très-activement dans la controverse monophysite, de même que les églises et les écoles syriennes. Depuis Éphrem († vers 378), diacre d'Édesse, qui brilla au IVe siècle comme poëte, orateur dogmatiste dans le sens athanasien, ascète, moraliste et même exégète [3], l'Église de Syrie avait pris, en effet, un essor très-remarquable, et il s'y manifestait une vie intellectuelle assez active. L'Arménie elle-même, qui ne se convertit qu'au IVe siècle, ne resta pas entièrement étrangère à ce mouvement des esprits. C'est un de ses enfants, David,

[1] *Léonce de Bysance*, De sectis, act. V, c. 6. — *Cotelier*, Monument. Eccles. græc., T. III, p. 413. — Cf. *Trechsel*, Johannes Philoponus, dans les Studien und Kritik., an. 1835, cah. 1.

[2] *Photius*, Bibl., cod. 232.

[3] *C. a Lengerke*, De Ephræmo, Script. sacr. interprete, Halle, 1828, in-4°.

surnommé l'Invincible, qui, le premier parmi les Chrétiens, traduisit Aristote [1] dans la seconde moitié du ve siècle. Malheureusement les controverses religieuses et les événements politiques vinrent bientôt y arrêter le progrès. La conquête musulmane porta un coup moins funeste aux églises grecques. C'est sous la protection des califes que Jean Damascène († 754), qui est resté la principale autorité dogmatique dans l'Église d'Orient, composa son grand ouvrage *De la foi orthodoxe* [2], exposé clair, systématique et complet de la foi de son Église, tiré des écrits des plus célèbres docteurs grecs, des deux Grégoire, de Basile, d'Athanase, de Chrysostôme, d'Épiphane, de Cyrille d'Alexandrie, du Pseudo-Denis l'Aréopagite. De même que cet ouvrage fixa la dogmatique de l'Église grecque, le *Nomocanon* de Photius († vers 891) [3] devint la base de sa constitution ecclésiastique. Ce n'est point le seul écrit que nous ait laissé cet homme célèbre. Sa précieuse *Bibliothèque* [4] lui a mérité une place honorable dans l'histoire littéraire, et ses livres de polémique lui ont fait un grand nom dans l'Église d'Orient, quoique l'érudition y brille plus que l'originalité. Depuis la controverse monothélétique, tout développement de la dogmatique spéculative avait en effet cessé dans cette Église, et durant la longue agonie de l'Empire, les esprits corrompus par l'abus de la dialectique, les âmes énervées par le despotisme, les intelligences dégradées et rétrécies par le formalisme le plus exagéré, tombèrent

[1] *Neumann*, Mémoire sur la vie et les ouvrages de David, philosophe arménien du ve siècle, Paris, 1829, in-8°.

[2] Publié par Mich. Lequien, Paris, 1712, 2 vol. in-fol. — Voy. *Tiedemann*, Geist der speculat. Philosophie, Marb., 1791 et suiv., 6 vol. in-8°, Th. IV, c. 2.

[3] Publié dans le T. II de la Biblioth. juris canonici, de *Justel*, Lut. Par., 1661, 2 vol. in-fol.

[4] Publiée, sous le titre de Myriobiblon, Gen., 1612, in-fol.; réimpr. à Berlin, 1824, 2 vol. in-4°.

dans une apathique indifférence. La culture des lettres sacrées et profanes fut négligée, sinon abandonnée entièrement, et, au lieu de s'attacher à poursuivre la réalisation des idées grandes et fécondes de la religion chrétienne, les Grecs du Bas-Empire préférèrent se plonger dans une superstition puérile ou un ascétisme fanatique.

§ 62.

Dogmatistes latins.

L'Église latine, qui s'était longtemps modelée sur l'Église grecque, et qui s'était contentée, pendant plus de quatre siècles, d'en recevoir les dogmes nouveaux tout formulés, ou au moins ce qui lui convenait dans ces dogmes, sans prendre jamais l'initiative, se fraya durant cette période une route indépendante. En peu de temps, ses écrivains dogmatiques conquirent une telle influence que leurs écrits jouissent encore d'une autorité presque canonique. Aux plus illustres docteurs de l'Église d'Orient, l'Occident peut opposer avec un légitime orgueil Ambroise de Milan († 398), Jérôme († 420), Augustin († 430), Léon de Rome († 461). Ambroise était préfet de Milan, lorsque la voix du peuple l'appela au siége épiscopal de cette ville, quoiqu'il n'eût point encore été baptisé. Il est le plus fidèle représentant des doctrines qui dominèrent plus tard dans l'Église latine et qui se résument ainsi : La raison doit se soumettre à la foi ; la vraie foi n'existe pas en dehors de l'Église ; c'est à l'Église à juger du mérite moral et à le récompenser ; le sacerdoce est au-dessus de l'Église et l'Église au-dessus de l'État. Ambroise, au reste, se montre moraliste plutôt que dogmatiste dans tous ses

écrits; il s'attache de préférence au côté pratique, même dans ses traités sur la Genèse. Peut-être sentait-il lui-même qu'il manquait de connaissances théologiques. Au point de vue dogmatique, ses ouvrages n'offrent point d'idées nouvelles; ils ne contiennent guère que d'éloquentes déclamations ou des imitations des Pères grecs; cependant ils ont obtenu une plus grande autorité que ceux de Jérôme, à qui l'on n'a jamais accordé dans l'Église latine la considération qu'il méritait au double titre d'exégète et de critique.

Les services que Jérôme a rendus sont en effet incontestables[1]. Doué d'une grande force d'esprit et d'une instruction supérieure, possédant mieux qu'aucun autre Père la connaissance de l'hébreu, il a consacré une grande partie de sa vie à des travaux de critique biblique, qui lui assignent un rang éminent parmi les exégètes de l'ancienne Église et qui l'auraient sans doute placé au premier, si ses préjugés monastiques n'avaient pas rétréci son horizon. Comme écrivain polémique, il ne se présente pas à nous sous un jour aussi favorable. Pétri d'orgueil, de dureté et d'égoïsme, il s'abandonnait facilement envers ses adversaires à tous les emportements d'un caractère irascible à l'excès. Quiconque osait émettre une opinion différente de la sienne était toujours à ses yeux le plus vil des hommes. Personne pourtant ne montra plus de versatilité que lui. Sa conscience timorée tremblait à la seule idée d'une accusation d'hétérédoxie; aussi n'hésita-t-il pas à se déclarer l'ennemi d'Origène, après avoir été son ardent admirateur, lorsque Épiphane lui eut dépeint ce grand homme comme un hérétique. Il se mit de même à nier la liberté hu-

[1] *Engelstoff*, Hieronymus Stridonensis, interpres, criticus, exegeta, apologeta, historicus, doctor, monachus, Havn., 1797, in-8°. — *Martianay*, La vie de S. Jérôme, Paris, 1706, in-4°. — *Le Clerc*, Quæstiones hieronymianæ, Amst., 1700, in-12.

maine, qu'il avait défendue jusque-là, dès qu'Augustin commença sa lutte contre Pélage. Et il ne se contentait pas de changer ainsi d'opinion selon les circonstances; il professait, sans pudeur aucune, la règle des anciens sophistes, qu'il est permis, dans une dispute, de soutenir le pour et le contre, de dire une chose et d'en faire une autre[1]. Son contemporain Augustin avait des principes moraux plus solides; aussi était-ce un homme d'une valeur tout autre, quoiqu'il eût moins de science théologique.

Augustin avait étudié avec ardeur dans sa jeunesse les écrits d'Aristote et ceux de Platon transformés par Plotin; cependant il ne possédait pas une instruction philosophique beaucoup plus étendue que Jérôme ; il était seulement plus habile dialecticien, penseur plus profond, et il avait un talent plus flexible, dont il fit usage pour fondre ensemble le néoplatonisme et le christianisme. Ces qualités, rehaussées par un esprit pénétrant, une mémoire heureuse, un style énergique, mais déparé par des jeux de mots, des pointes, des antithèses, ne suffiront peut-être pas, aux yeux de beaucoup, pour expliquer l'influence immense qu'il a exercée et qu'il exerce encore aujourd'hui dans l'Église, ni pour justifier les titres qu'on lui a donnés d'oracle de l'Église latine, de créateur de la théologie scolastique, de père du protestantisme. Il est évident pour nous que l'évêque d'Hippone a été singulièrement favorisé par les circonstances. Augustin n'a point écrit de système de dogmatique; mais il a traité des principaux dogmes, soit dans ses ouvrages de polémique

[1] *Jérôme*, Epist. XXX, Apologeticus pro libris adv. Jovinianum : Aliud esse γυμναστικῶς scribere, aliud δογματικῶς. In priori vagam esse disputationem et adversario respondentem, nunc hæc, nec illa proponere; argumentari ut libet, aliud loqui, aliud agere, panem, ut dicitur, ostendere, lapidem tenere. In sequenti autem aperta frons, et, ut ita dicam, ingenuitas necessaria est, etc.

contre les Manichéens, les Ariens, les Donatistes, les Priscillianistes, les Origénistes, les Pélagiens, où il pousse, sans hésiter, jusqu'à leur dernière limite les conséquences logiques de ses principes, soit dans des écrits dogmatiques, qui ont enrichi la langue théologique d'une foule de définitions, de preuves, de thèses, de raisonnements nouveaux. Sans doute sa fougueuse imagination l'a entraîné quelquefois dans de graves et funestes erreurs ; mais on peut du moins affirmer, à son éloge, qu'il n'a jamais eu en vue que les intérêts de la religion [1].

Léon le Grand, au contraire, oublia rarement les intérêts de son église particulière. C'était un homme d'un caractère énergique et décidé. Le premier des Latins, il prit, en connaissance de cause, une part directe et active dans les controverses qui troublaient l'Église grecque, et il joua un rôle décisif au concile de Chalcédoine, dont il dicta en quelque sorte les décrets, établissant ainsi de fait la suprématie réclamée par le siége de Rome sur l'Église universelle [2]. De tout temps, l'église de Rome avait sans doute joui, même en Orient, d'une haute considération, comme la seule église fondée en Occident par les apôtres ; mais il y avait loin de la déférence respectueuse qu'on lui témoignait à la primauté qu'elle convoitait, et, malgré un succès que Léon dut à des circonstances exceptionnelles, circonstances qu'il appartient à l'histoire ecclésiastique d'exposer, bien des siècles devaient s'écouler encore avant que les vues ambitieuses des évêques de Rome se réalisassent en partie, grâce au renversement de l'Empire d'Occident par les Barbares, à l'abaissement des patriarches

[1] *Braune*, Monnika und Augustinus, Grimma, 1846, in-8°. — *Bindemann*, Der heilige Augustinus, Berlin, 1841-55, 2 vol. in-8°.

[2] *Arendt*, Leo der Grosse und seine Zeit, Mayence, 1834, in-8°. — *Perthel*, Leo's Leben und Lehren, Iena, 1843, in-8°.

d'Alexandrie et d'Antioche par les querelles du monophysitisme, aux bouleversements politiques de l'Italie, et aussi à l'habileté politique, aux fraudes pieuses, à la tenacité opiniâtre des successeurs de Léon le Grand. Aucun d'eux ne contribua plus que Grégoire le Grand († 604) au triomphe des prétentions du siége de Rome. Ce prélat, zélé pour la religion et pour la propagation du christianisme parmi les Païens, doué de talents naturels, mais rempli de mépris pour la littérature profane, pour la grammaire elle-même [1], théologien plus que médiocre, arrogant ou bassement adulateur selon les circonstances, ambitieux et superstitieux à l'excès, pieux d'ailleurs et énergique, exerça sur Rome et une partie de l'Italie tous les droits de la souveraineté, tout en affectant une humilité orgueilleuse et en s'intitulant hypocritement le Serviteur des serviteurs de Dieu, par opposition au titre d'Œcuménique pris par les patriarches de Constantinople. Ardent protecteur des moines, ce fut lui qui donna au monachisme occidental son organisation pratique plutôt que contemplative, conçue dans l'intérêt de la hiérarchie et dans un esprit très-opposé à la vie ascétique des premiers cénobites. Les vues de Grégoire se justifièrent par le résultat. Ses successeurs obtinrent des moines un appui constant dans la réalisation de leurs plus monstrueux projets. C'est encore à Grégoire que l'Église latine doit le canon de la messe, son pompeux rituel, la doctrine du purgatoire, qui se trouve, il est vrai, dans les écrits de quelques Pères, mais comme opinion individuelle, et non comme dogme, et les idées exagérées qu'elle se fait de la vertu de la sainte Cène. C'est lui enfin qui, par ses efforts pour fondre ensemble la théologie grecque et la théologie latine, a imprimé

[1] *Grégoire le Grand,* Epistolæ, lib. XI, epist. 54.

à la théologie catholique romaine le caractère éclectique qui la distingue [1].

Nous l'avons déjà dit, les docteurs de l'Église latine, qui avaient peu de goût pour les spéculations métaphysiques, ne prirent pas une part fort active à l'élaboration des doctrines orthodoxes dans les quatre premiers siècles ; il faut en excepter pourtant Hilaire, évêque de Poitiers († vers 368), qui fut un des plus ardents défenseurs de la théorie athanasienne, et qui porta plus loin qu'Athanase lui-même la haine des hérétiques et de leurs croyances. Son zèle pour l'homoousie lui a fait pardonner aisément par les Orthodoxes non-seulement sa prédilection pour Origène et son école, mais quelques erreurs dogmatiques très-graves sur la Trinité [2], sur l'union des deux natures en Jésus-Christ, qu'il poussait jusqu'au docétisme monophysitique, sur la nature de l'âme humaine et sur l'eschatologie. A sa suite viennent, parmi les dogmatistes latins, plusieurs autres théologiens d'un certain mérite. Rufin, prêtre d'Aquilée († vers 410), est surtout connu par les querelles qu'il eut avec Jérôme au sujet d'Origène, et par ses efforts malheureux pour sauver l'orthodoxie de ce Père, dont il entreprit de traduire librement les ouvrages en latin, ainsi que divers écrits de Grégoire de Nazianze et de Basile [3]. — Vigile, évêque de Tapsus en Afrique, athanasien rigide, a laissé un nom peu honorable dans l'histoire littéraire. Rufin s'était permis d'altérer les écrits d'Origène dans l'intention de laver du reproche d'hérésie la mémoire d'un homme qu'il admirait,

[1] *Marggraff*, De Gregorii Magni vitâ, Berl., 1845, in-8°. — *Lau,* Gregor I der Grosse nach seinem Leben und seiner Lehre, Leipz., 1845, in-8°.

[2] Voy., par exemple, ce qu'il dit dans son traité De synod. contra Arianos, c. 11 : Scire autem manifestum est solum Patrem, quomodo genuerit Filium suum. Nulla ambiguitas est, majorem esse Patrem Filio, ipso testante : Qui me misit major me est.

[3] Voy. *Marzuttini*, De Turannii Rufini fide et religione, Pat., 1835, in-8°.

et cependant personne n'approuvera les libertés qu'il prit dans sa traduction ; mais que dire de Vigile, qui osa non-seulement se cacher sous le nom des Pères les plus illustres pour combattre avec plus d'autorité les hérétiques de son temps, mais falsifier leurs ouvrages les plus authentiques et interpoler les Livres saints eux-mêmes[1] ? — Junilius, théologien d'un esprit indépendant, s'occupa surtout d'études sur la Bible. On peut le regarder comme l'auteur de la première Introduction dogmatique à l'Écriture Sainte[2]. Malheureusement sa critique était peu exercée, en sorte qu'il admettait dans le canon biblique des livres d'une authenticité suspecte. — Salvien († vers 484) se fit l'apologiste de la Providence et recommanda la libéralité envers le clergé comme le plus sûr moyen de gagner le ciel. — Claudien Mamert († 473) défendit contre l'évêque Fauste l'immatérialité et l'immortalité de l'âme par des raisons empruntées aux sages de la Grèce et de Rome. — Nous ne parlerons pas de Boèce († 525), parce qu'il n'est nullement certain qu'il ait embrassé le christianisme, quoique l'Église en ait fait un saint et que ses écrits aient été fort en usage dans les écoles du moyen âge ; mais nous ne pouvons passer sous silence Cassiodore († après 563), son abréviateur, qui essaya comme lui, de répandre dans l'Occident la philosophie péripatéticienne par son précis de la dialectique d'Aristote. Cette première tentative ne fut point renouvelée durant cette période. Ce fut seulement dans le IX[e] siècle que les écoles de l'Occident apprirent à connaître les écrits originaux des philosophes grecs

[1] C'est ce Vigile qui a très-vraisemblablement composé le prétendu symbole d'Athanase, et qui a interpolé dans la première Épître de saint Jean le fameux passage : Il y en a trois qui rendent témoignage dans le ciel : le Père, la Parole et l'Esprit. Il vécut à la fin du V[e] siècle.

[2] Son ouvrage, De partibus legis divinæ, a été publié dans le T. XII de la Bibl. PP. de *Gallandi*, où l'on trouve aussi les ouvrages de Salvien, de Claudien Mamert (T. X) et de la plupart des écrivains du second ordre dont nous venons de parler.

et en particulier ceux du Stagyrite, et qu'on s'occupa sérieusement à les répandre. Gerbert, l'homme le plus savant de son temps, que son rare mérite fit asseoir sur le siége épiscopal de Rome en 999, sous le nom de Sylvestre II, peut être regardé comme le premier latin qui ait possédé une connaissance exacte de la philosophie aristotélicienne, dans laquelle il brilla moins pourtant que dans les mathématiques et dans la mécanique [1].

La poésie religieuse des Latins, moins libre, moins païenne dans sa forme que celle des Grecs, a contribué aussi pour sa part à l'établissement de certains dogmes. Elle consiste en hymnes, en paraphrases poétiques d'histoires tirées soit de la Bible, soit de l'histoire de l'Église. Les poëtes les plus connus de cette période sont Juvencus, Sédulius, Prudentius, Elpidius [2]. Leurs œuvres n'intéressent qu'indirectement l'histoire des dogmes; aussi ne nous en occuperons-nous point, non plus que d'autres productions littéraires qui virent le jour, soit en Orient, soit en Occident, durant cette période, comme le Pénitentiaire que Théodore de Tarse, archevêque de Cantorbéry († 690), traduisit du grec en latin, les travaux exégétiques ou plutôt les compilations de Procope de Gaza et d'Olympiodore d'Alexandrie, les Liturgies et les recueils de Légendes des saints, dont Moschus, moine de Jérusalem, fut un des compilateurs les plus connus [3]. En Occident, Isidore de Séville († 636) ne fit pas autre chose non plus que de compiler, mais il travailla sur une plus large échelle. On lui doit un grand nombre d'écrits sur la liturgie, les étymologies,

[1] *Hock*, Gerbert, oder der Papst Sylvester II und sein Jahrhundert, Vienne, 1837, in-8°.

[2] *Björn*, Hymni veterum poetarum christ. Eccles. latin. selecti, Havn., 1818, in-8°.

[3] Son Pré spirituel a été publié dans le T. II des Monument. Eccl. græcæ par *Cotelier*.

l'exégèse, le droit ecclésiastique; rien cependant, parmi tous ces ouvrages, n'a une importance aussi sérieuse pour la théologie dogmatique que son recueil des opinions des Pères classées dans une espèce d'ordre systématique [1]. La réputation dont il jouissait détermina un faussaire à lui attribuer les Fausses Décrétales, collection importante pour l'histoire ecclésiastique, qui a été composée, entre 829 et 845, dans le but évident de légitimer les prétentions les plus exagérées de la papauté, mais qui n'offre qu'un intérêt secondaire pour l'histoire des croyances religieuses, car les seuls dogmes sur lesquels les Fausses Décrétales insistent, sont ceux de la divinité du Fils, de la Trinité et des deux natures unies en Jésus-Christ [2].

Tous ces travaux et bien d'autres du même genre, œuvres d'érudition et de patience, où l'intelligence avait peu de part, n'ont servi en rien au développement des doctrines religieuses ; ils y ont beaucoup nui, au contraire, en ce que les théologiens, cessant de s'adresser à la raison pour la convaincre, s'habituèrent à donner les opinions des anciens docteurs comme des autorités irrécusables, d'où il résulta, avec le temps, que les témoignages des Pères, *testimonia Patrum*, étouffèrent entièrement la théologie biblique et l'esprit de libre recherche. Jean Scot Érigène fit encore entendre, il est vrai, une protestation énergique en faveur des droits de la

[1] Cet ouvrage en trois livres a été publié dans ses Œuvres, dont la dernière édit. a été imp. à Rome, 1797, 7 vol. in-4°, sous ce titre: Sententiarum seu de summo bono lib. III. L'auteur s'appuie surtout sur Augustin et Grégoire le Grand.

[2] *Blondel*, Pseudo-Isidorus et Turrianus vapulantes, Gen., 1628, in-4°. — *Theiner*, De Pseudo-Isidorianâ canonum collectione dissert., Vratisl., 1827, in-8°. Sur les caractères évidents de fausseté de ce recueil, voyez surtout *Du Moulin*, Nouveauté du papisme, liv. III, c. 6, 7, 8. — Ce fut Nicolas Ier qui le premier fit usage des Fausses Décrétales dans une lettre aux évêques des Gaules. Voy. *Mansi*, Concil., T. XV, p. 693.

raison, vers la fin de cette période; mais sa voix ne trouva plus d'écho [1].

[1] *Scot Érigène*, De divis. naturæ, lib. I, c. 71 : Auctoritas e verâ ratione processit, ratio verò nequaquam ex auctoritate. Omnis autem auctoritas, quæ verâ ratione non approbatur, infirma videtur esse. Vera autem ratio quum virtutibus suis rata atque immutabilis munitur, nullius auctoritatis adstipulatione roborari indiget. Nihil enim aliud videtur mihi esse vera auctoritas, nisi rationis virtute cooperta veritas et a sacris patribus ad posteritatis utilitatem litteris commendata... Ideoque priùs ratione utendum est... ac deinde auctoritate.



TROISIÈME PÉRIODE

DEPUIS LE SCHISME D'ORIENT JUSQU'À LA RÉFORMATION.



§ 63.

Primauté du siége de Rome.

Saumaise, De primatu papæ, Lugd. Bat., 1645, in-4°. — *Blondel,* De la primauté en l'Église, Gen., 1641, in-fol. — *Verenet,* De commutatione, quam subiit hierarchia romana auctore Gregorio, Traj. ad Rhen., 1832, in-8°. — *Spittler*, Geschichte des Papsthums, Heidelb., 1826, in-8°.

Les successeurs de Léon et de Grégoire, marchant avec une persévérance et une fermeté inébranlables dans la voie qui leur avait été tracée, parvinrent enfin, durant cette période, à poser le couronnement de l'édifice dont ces deux grands papes avaient jeté le fondement. Il faut reconnaître qu'ils surent profiter, avec une habileté consommée, de toutes les circonstances favorables, et qu'en général ils dirigèrent d'une main à la fois ferme et prudente la barque de l'Église au milieu des terribles révolutions de l'Europe occidentale. D'un côté, ils réparèrent les pertes que les victoires des Musulmans avaient fait subir à l'Église latine, en envoyant de nombreuses

cohortes de missionnaires, sous la conduite de Boniface et d'Ansgar, dans la sauvage Germanie et dans le Nord plus sauvage encore, où la religion chrétienne fit des conquêtes chèrement achetées par le sacrifice de ce qui restait de spiritualité dans ses doctrines et d'austérité dans sa morale. D'autre part, ils réussirent à se soustraire à la suzeraineté des empereurs d'Orient, et, en favorisant adroitement les plans d'usurpation de Pépin et ceux de son fils Charlemagne, ils obtinrent de la reconnaissance de ces deux conquérants la cession, à titre de fief, d'une partie de l'ancien exarchat de Ravenne, de la Pentapole, des territoires de Pérouse et de Spolète, de la ville même de Rome, dont la possession les éleva, de simples patriarches qu'ils étaient, au rang de princes temporels. Enfin leur autorité spirituelle, démesurément accrue par les Fausses Décrétales et par le nouveau droit canonique qu'elles créèrent, s'établit sans une trop vive opposition, grâce à l'ignorance générale, sur toutes les églises du rite latin. Pour atteindre au rang suprême qu'ils ambitionnaient, il ne restait plus aux papes qu'à se soustraire à la suzeraineté des empereurs d'Occident, comme ils s'étaient dérobés à celle des empereurs de Constantinople, et à soumettre à leur juridiction le pouvoir temporel lui-même; mais l'entreprise était gigantesque. Ils s'y préparèrent de longue main en faisant fabriquer une prétendue donation de l'empereur Constantin, qui aurait cédé à la sacro-sainte Église romaine et au très-saint siége de Saint-Pierre, avec le palais de Latran, la ville de Rome, l'Italie entière et toutes les provinces, lieux et villes de l'Occident [1]. Il est vrai que tout ce qu'ils osèrent se permettre

[1] Voy. Edictum Domini Constantini, imp. dans les Fausses Décrétales, éd. Merlin, Paris, 1535, in-fol. On y lit : Unde ut pontificalis apex non vilescat, sed magis quàm imperii dignitas, gloriâ et potentiâ decoretur, ecce tam palatium nostrum, quàm Romanam urbem et omnes Italiæ seu Occidentalium regionum provincias, loca et civi-

d'abord, ce fut de faire insérer ce titre supposé dans les Fausses Décrétales. Les troubles de l'Italie, les scandales donnés à Rome même par Théodora et Marozia à la tête de la faction toscane [1], l'énergie des empereurs de la maison de Saxe les obligèrent même à dissimuler longtemps encore des prétentions que Nicolas Ier († 867) avait déjà réussi à faire valoir contre Lothaire, roi de Lorraine, à la faveur des circonstances politiques et avec l'appui de l'opinion. Mais la preuve qu'ils n'y avaient jamais renoncé, c'est l'institution du collége des cardinaux établi, en 1059, par Nicolas II, dans le but de rendre l'élection des papes indépendante de l'influence temporelle. Bientôt même, le célèbre Grégoire VII († 1085) les fit revivre dans toute leur exagération [2], mais il mourut avant d'avoir pu réaliser son rêve de théocratie universelle, malgré l'habileté politique et la vigueur de caractère qu'il possédait à un plus haut degré que pas un de ses prédécesseurs. Sacrifiant leur individualité au système, les papes qui lui succédèrent sur le siége de Rome poursuivirent son plan avec une tenacité merveilleuse; aucun cependant avec plus d'énergie et de talent qu'Innocent III († 1216), qui, trouvant apparemment au-dessous de sa haute dignité le titre de vicaire de Saint-Pierre dont ses prédécesseurs s'étaient contentés, prit le premier celui de vicaire de Dieu ou de Jésus-Christ. Sanction du fameux décret de Gratien, dans lequel furent insérées les Fausses Décrétales et d'autres pièces apocryphes, toutes favorables aux prétentions des papes, établissement de l'In-

tates beatissimo pontifici nostro Sylvestro, universali papæ, contradimus atque relinquimus, etc.

[1] *Luitprand*, Hist. rerum in Europâ gestarum libri VI, lib. II, c. 13; VI, c. 6-11.

[2] Voy. Gregorii VII Epistolæ, lib. II, epist. 55, Dictatus papæ, dans *Mansi*, Concil., T. XX, p. 168.

quisition, croisades prêchées contre les hérétiques, interdit lancé sur les royaumes, excommunication frappée sur les souverains, tels furent les moyens dont il usa pour consolider l'autorité du siége de Rome et forcer les consciences rebelles à croire à l'infaillibilité que les papes s'attribuaient depuis longtemps[1]. Peuples, rois, clergé, tout dut ployer sous sa volonté inflexible; mais le triomphe de la papauté fut éphémère. Le XIIIe siècle ne s'était pas encore écoulé, que déjà Philippe le Bel faisait subir à la théocratie romaine un irréparable échec, en apprenant aux rois de France à repousser ses empiétements, et, dans le siècle suivant, le grand schisme d'Occident ébranla plus profondément encore l'édifice que les papes avaient élevé avec tant d'habileté et de patience, d'astuce et de violence, en forçant les conciles de Constance et de Bâle à sanctionner de nouveau un principe mis en oubli depuis trop longtemps, à savoir que le concile œcuménique constitue l'autorité suprême dans l'Église[2]. Ce principe, déjà défendu avec vigueur par Marsile de Padoue († après 1342) et par Jean de Jandun († après 1338), dans leur *Défenseur de la Paix*[3], fut adopté notamment en France dans la fameuse

[1] *Innocent III,* De consecratione Pontificis sermo II : Fides apostolicæ sedis in nullâ unquam turbatione defecit, sed integra semper et illibata permansit, ut Petri privilegium persisteret inconcussum. Avant lui, Grégoire VII avait affirmé dans ses Dictatus Papæ, c. 22 : Quòd Romana Ecclesia nunquam erravit, nec in perpetuum, Scripturâ testante, errabit; et Léon IX (Epist. LV): Hactenus fides Petri non deficit, nec defectura creditur in throno illius usque ad sæculum sæculi.

[2] Un symptôme plus alarmant encore pour la papauté, c'est que, fatigués du schisme, les esprits commencèrent à se familiariser avec l'idée que l'Église pourrait se passer d'un pape. Voici ce qu'on lit dans une Lettre de l'université de Paris à Clément VII : Jam eò ventum est... ut plerumque passim et publicè non vereantur dicere, nihil omnino curandum quot Papæ sint, et non solummodo duo aut tres, sed decem aut duodecim, uno et singulis regnis præfici posse, nullâ sibi invicem potestatis aut jurisdictionis auctoritate prælatos. *Du Boulay*, Hist. univ. Paris., T. IV, p. 700.

[3] Defensor pacis, publié dans le Monarchia de *Goldast*, Hanov., 1611-14, 2 vol. in-fol., T. II, p. 154.

pragmatique-sanction de Bourges, et devint une des bases des libertés de l'Église gallicane [1].

§ 64.

Théologie scolastique.

Tribbechovius, De doctoribus scholasticis et corruptâ per eos divinarum humanarumque rerum scientiâ, Ienæ, 1719, in-8°. — *Eberstein*, Natürliche Theologie der Scholastiker, Leipz., 1803, in-8°.

On serait porté à croire que, sous la pression de la dictature exercée sans contrôle par les papes sur les croyances religieuses, toute liberté de la pensée humaine fut étouffée, mais ce serait une erreur. L'invasion des Barbares avait répandu dans le vieux monde romain une telle exubérance de vie, que jamais, au contraire, l'activité intellectuelle ne fut plus grande dans l'Église qu'à partir du XIIe siècle. Sous le nom de théologie scolastique, ainsi nommée par opposition à la théologie positive ou d'autorité, qui régnait encore exclusivement au XIe siècle, l'esprit de recherche et d'examen toucha à tout, aux dogmes comme à la philosophie, et cela avec une audace à peine surpassée par celle des sectes dissidentes dans leurs plus hardies spéculations. Peu d'années suffirent pour que la nouvelle méthode d'enseignement, qui procédait par inductions tirées de la Bible, des Pères, des conciles, à l'aide de raisonnements subtils, supplantât dans toutes les universités de l'Europe l'ancienne méthode positive ou dog-

[1] *P. de Marca,* Diss. de concordiâ sacerdotii et imperii, sive de libertatibus Ecclesiæ gallicanæ lib. VIII, Paris., 1663, in-fol. — *Burigny*, Traité de l'autorité du pape, nouv. édit., 1782, 5 vol. in-12.

matique, qui déduisait aussi ses principes soit de l'Écriture, soit des Pères, mais au moyen d'une interprétation allégorique ou littérale selon les cas. Les papes, effrayés de voir les théologiens abandonner les voies de la tradition et tenter de s'élever par la dialectique jusqu'aux principes des vérités révélées, essayèrent d'abord de lutter contre le torrent. En 1215, Innocent III défendit l'enseignement de la physique et de la métaphysique d'Aristote. En 1228, Grégoire IX renouvela cette défense et, en 1231, il imposa même un serment aux professeurs de théologie, le tout en vain. Cependant les craintes de la cour de Rome se calmèrent, lorsqu'elle s'aperçut que les Scolastiques maintenaient fermement la distinction entre la foi et la science, et la subordination de la seconde à la première ; qu'ils n'employaient la philosophie qu'à expliquer et à consolider les dogmes ecclésiastiques ; qu'ils renonçaient à toute véritable indépendance pour se soumettre à l'autorité de l'Église, à laquelle ils rendirent même un service essentiel en la fondant théoriquement. Dès lors, loin de les combattre, les papes se déclarèrent leurs protecteurs, en se bornant à confier aux moines le soin de les maintenir dans les limites tracées par l'Église, tâche dont ils s'acquittèrent si fidèlement que la scolastique règne encore en souveraine dans les pays où le monachisme a conservé son influence. De leur côté, les théologiens philosophes marchèrent, en général, sans broncher dans la voie de l'orthodoxie. Ils continuèrent à ne se servir de la subtile dialectique d'Aristote que pour essayer d'appliquer au dogme la forme de la connaissance rationnelle, la certitude de la science ; mais le succès répondit si peu à la grandeur et à la persévérance de leurs efforts, qu'ils ne réussirent guère qu'à entraîner, d'un côté, les doctrines consacrées par la foi de l'Église dans le domaine de la

spéculation, et à donner, de l'autre, à la philosophie la stabilité du dogme, à lui interdire toute conception originale.

§ 65.

Nominalisme et Réalisme.

Meiners, De Nominalium et Realium initiis atque progressu, publ. dans les Comment. Societat. Gott., T. XII, Class. hist. et philos., p. 24. — *Baumgarten-Crusius*, De vero Scolasticorum realium et nominalium discrimine, dans ses Opusc. theolog., Iena, 1836, p. 54. — *Cousin*, Ouvrages inédits d'Abélard, pour servir à l'histoire de la philosophie scolastique en France, Paris, 1836, in-4°, Introduction.

Les querelles qui agitèrent les écoles durant cette période commencèrent par l'importante question des universaux, signalée comme la première de toutes les questions philosophiques dans l'Isagoge de Porphyre, qu'une traduction du rhéteur Victorinus, commentée par Boèce, avait fait connaître à l'Occident. Les universaux ou idées générales, comme genre, espèce, différence, propriété, accident, ont-ils une réalité en dehors de l'esprit humain, sont-ils des substances ou seulement des noms, de purs sons, *flatus vocis*? Tel était le problème à résoudre; il avait exercé de tout temps la sagacité des philosophes. Selon Platon, les idées générales ont une réalité dans l'intelligence divine et ont servi de types aux individus. Cette opinion, que les Scolastiques formulaient par *universalia ante rem*, n'était point partagée par Aristote qui, tout en admettant la réalité des universaux, soutenait qu'ils n'avaient de réalité que dans les choses comme formes ou figures inhérentes à la matière (εἴδη). Il enseignait donc les *universalia in re*. Les Stoïciens enfin, aussi peu contents des formes d'Aristote que des idées de Platon, niaient la réalité

des universaux et prétendaient que les individus seuls existent réellement, que les idées générales ne sont que des abstractions de l'esprit ou de simples noms, *universalia post rem*, désignant simplement les qualités communes à divers objets individuels. On comprend toute l'importance de la question, et l'on comprendra aussi aisément combien la solution en est difficile, lorsque nous dirons qu'elle a occupé les plus grands philosophes des deux derniers siècles, et qu'elle n'est point encore résolue. Au moyen âge, d'ailleurs, par suite de l'étroite connexion qui s'était établie entre la philosophie et la religion, elle se compliquait d'une foule de problèmes théologiques sur la Trinité, les attributs divins, la Cène. Ce fut même sur une question dogmatique que la lutte s'engagea.

Roscellin, chanoine de Compiègne, était nominaliste, c'est-à-dire qu'il refusait une réalité objective aux idées générales. Il soutenait donc que si les trois Personnes de la Trinité sont une seule chose et non trois choses en soi, unies par la volonté et la puissance, il faut nécessairement que le Père et le Saint-Esprit se soient incarnés avec le Fils; or, comme il ne pouvait admettre cette dernière hypothèse, il trancha le problème en sacrifiant la réalité de l'unité de Dieu à la réalité des trois personnes divines [1]. Il trouva un rude adversaire en Anselme, plus tard archevêque de Cantorbéry († 1109), qui le força à se rétracter au synode de Soissons, en 1092, et qui assura, pour plusieurs siècles, le triomphe du réalisme sur le nominalisme suspect à bon droit de trithéisme. Disciple de Lanfranc († 1089) et son successeur, depuis 1078, dans

[1] *Baluze*, Miscell., T. IV, p. 478, Paris., 1683, in-8° : Si tres personæ sunt una tantùm res et non sunt tres res per se, sicut tres angeli, aut tres animæ, ita tamen ut voluntate et potentià omnino sint idem, ergo Pater et Spiritus Sanctus cum Filio incarnatus est.

l'école du Bec, la plus célèbre, avec celle de Tours, de toutes les écoles de l'Occident, Anselme était doué d'un esprit lucide et pénétrant, d'une activité infatigable, d'une piété vive et sincère ; c'était un penseur profond, et à toutes ces qualités il joignait une érudition assez étendue [1]. Quelque zélé qu'il fût pour les doctrines de l'Église et pour ses prérogatives, il osa réveiller la célèbre question des rapports de la raison avec la foi et tenter d'élever la théologie au rang d'une science rationnelle, en appelant la philosophie au secours de la religion [2]. Il s'est acquis une réputation durable par l'invention d'une preuve nouvelle de l'existence de Dieu, preuve aussi subtile qu'ingénieuse, qu'il tira de la notion de l'être le plus grand, et qu'il formula ainsi : L'insensé lui-même, lorsqu'il m'entend affirmer que tu es quelque chose au delà de quoi on ne peut rien concevoir de plus grand, comprend ce qu'il entend, et ce qu'il comprend est dans son entendement, lors même qu'il ne comprend pas l'existence réelle de cette chose. Car qu'une chose soit dans l'entendement et qu'on comprenne qu'elle existe, ce sont là deux choses différentes. Or cette chose au delà de laquelle on ne peut rien concevoir de plus grand, ne peut pas exister seulement dans l'entendement. Car, si elle n'existait que dans l'entendement, on pourrait la concevoir comme existant aussi dans la réalité, ce qui certainement est davantage. Si donc ce au delà de quoi on ne peut rien concevoir de plus grand n'existe que dans l'entendement, cela même au delà de quoi on ne peut rien concevoir de plus grand, n'est pas ce qu'on peut concevoir de plus

[1] *Billroth*, De Anselmi Cant. Proslogio et Monologio, Leipz., 1832, in-8°. — *Frank*, Anselm von Canterbury, Tüb., 1842, in-8°. — *Hasse*, Anselm von Canterbury, Leipz., 1843-52, 2 vol. in-8°. — *Rémusat*, Anselme de Cantorbéry, Paris, 1854, in-8°.

[2] *Anselme*, Cur Deus homo ? lib. I, c. 25.

grand, conséquence absurde. Ce qu'on peut concevoir de plus grand existe donc sans aucun doute non-seulement dans l'entendement, mais dans la réalité [1]. Un simple moine de l'abbaye de Marmoutier, nommé Gaunilon, fit parfaitement ressortir l'insuffisance de cette preuve appelée ontologique, qui a le tort, en effet, d'être exclusivement subjective. Il ne suffit pas de concevoir un être comme existant par la pensée, pour être autorisé à conclure que cet être existe en réalité, car la différence est trop essentielle entre la vérité logique ou subjective et la vérité objective ou réelle pour qu'on puisse conclure de l'une à l'autre [2]. Quelque insuffisante que soit cette preuve, Anselme, en la trouvant, n'en a pas moins eu l'honneur de restaurer, sinon de créer la théologie naturelle, et ce n'est pas là le seul service qu'il ait rendu à la dogmatique chrétienne. Il l'a enrichie d'une théorie de la satisfaction que l'on pourrait qualifier de juridique, et qui, froidement accueillie d'abord, sans doute parce qu'elle offrait un certain caractère de nouveauté, a fini par être acceptée à peu près généralement [2]. En voici le résumé succint : L'homme doit à Dieu une obéissance complète ; mais, en péchant, il dérobe à Dieu le devoir et l'honneur qui lui sont dus. Or Dieu, en raison de sa justice, ne peut supporter cette offense. Donc, ou bien l'homme doit rendre volontairement à Dieu ce qui est à Dieu, et même lui donner comme satisfaction plus qu'il ne lui a dérobé, ou bien Dieu doit par punition ôter à l'homme ce qui est à l'homme, c'est-à-dire le bonheur pour lequel il a été créé. L'homme est hors d'état de remplir la

[1] *Anselme*, Proslogium, c. 2-3.

[2] *Gaunilon*, Liber pro insipiente adv. Anselmi in Proslogio ratiocinationem, dans les Opera d'*Anselme*, Paris, 1675, in-fol., p. 35.

[3] *Schwarz*, De satisfactione Christi ab Anselmo Cant. expositâ, Gryph., 1841, in-8°.

première de ces conditions, vu qu'il doit à Dieu tout ce qu'il peut faire de bien, pour ne pas tomber dans le péché, et qu'il n'a par conséquent aucun bien de reste pour couvrir par cet excédant le péché commis. D'un autre côté, Dieu ne peut se procurer satisfaction à lui-même en condamnant le pécheur à des peines éternelles, à cause de son immuable bonté qui veut qu'il conduise l'homme à la félicité ; mais la justice divine s'y oppose, à moins que satisfaction ne soit donnée pour le pécheur, et qu'en proportion de ce qui a été dérobé à Dieu, il ne lui soit donné quelque chose de plus grand que tout, excepté Dieu. Or cette chose est Dieu même ; et comme, d'autre part, l'homme seul peut satisfaire pour l'homme, il faut que ce soit un Dieu-Homme qui donne satisfaction à la justice divine. Cette satisfaction ne peut consister dans une obéissance active, dans une vie exempte de péché, ce que tout être raisonnable doit à Dieu pour son propre compte ; mais accepter la mort, salaire du péché, c'est ce à quoi l'homme sans péché n'est pas tenu. Ainsi la satisfaction pour le péché des hommes consiste dans la mort de l'Homme-Dieu, dont la récompense profite à l'humanité, attendu que lui-même, étant un avec Dieu, ne peut être personnellement récompensé[1].

Cette théorie avait une supériorité incontestable sur la théorie ancienne, qui présentait la mort du Fils de Dieu comme une rançon payée au diable ; mais elle avait aussi un défaut capital, c'est qu'elle ne faisait point intervenir l'homme directement dans l'œuvre de sa réconciliation avec Dieu. C'est ce que sentit Abélard († 1142), l'illustre disciple de Guillaume de Champeaux († 1121), qui avait eu l'honneur, bien rare en tout temps, de convertir au nominalisme son maître, un des

[1] Voy. son traité Cur Deus homo? dans ses Opera, p. 74 et suiv.

champions du réalisme. Cet homme, aussi célèbre par la subtilité de son esprit que par ses malheurs, jouissait dans les écoles de Paris de la plus haute réputation. Hardi jusqu'à la témérité, il tenta d'affranchir la raison du joug de l'autorité. Rejetant le principe d'Augustin : *Fides præcedit intellectum* [1], la foi précède l'intelligence, qu'Anselme s'était gardé de contester [2], il s'efforça d'appuyer les vérités religieuses sur des preuves rationnelles, s'appliqua à discuter le pour et le contre sur toutes les questions, et remontant, pour ainsi dire, le cours des siècles jusqu'à Clément d'Alexandrie et Origène, il osa enseigner que les philosophes de l'antiquité ont pressenti en quelque sorte l'Évangile, qu'ils ne s'éloignent point ou s'éloignent peu des Chrétiens, auxquels ils se rattachent par leur morale [3]. En un mot, Abélard, dans les écrits qui nous restent de lui [4], se montre moins théologien que philosophe ; aussi les accusations d'hérésie ne lui furent-elles pas épargnées. Rien

[1] *Augustin*, De incarnatione Verbi, c. 2.

[2] *Anselme*, Proslog., c. 1 : Neque enim quæro intelligere, ut credam ; sed credo, ut intelligam. Il s'appuyait, comme Augustin, sur Ésaïe VII, 9, passage mal traduit par la Vulgate : Nisi credideritis, non intelligetis. Le véritable sens de ce passage est : Si vous ne croyez pas, certainement vous ne serez point fermes.

[3] *Abélard*, De theologià christianâ, dans le Thesaurus anecd. de *Martène*, T. V, p. 1211 : Hinc quidem faciliùs evangelica prædicatio a philosophis, quàm a Judæis suscepta est, cùm sibi eam maximè invenirent ad finem, nec fortasse in aliquo dissonam, nisi forte in his, quæ ad incarnationis vel sacramentorum vel resurrectionis mysteria pertinent. Si enim diligenter moralia Evangelii præcepta consideremus, nihil ea aliud quàm reformationem legis naturæ inveniemus, quam secutos esse philosophos constat ; cùm lex magis figuralibus quàm moralibus nitatur mandatis, et exteriori potius justitià quàm interiori abundet : Evangelium verò virtutes ac vitia diligenter examinat et secundùm animi intentionem omnia, sicut et philosophi, pensat.

[4] *Abélard*, Theologia christiana, dans le T. V du Thesaurus anecdotorum, de *Martène* ; — Sic et non, dans les Ouv. inédits d'Abélard, Paris, 1836, in-4° ; — Introductio ad theologiam, dans ses Opera, Paris, 1616, in-4° ; — Scito te ipsum, dans le T. III du Thesaurus de *Pez*, Aug. Vind., 1721-23, 8 vol, in-fol ; — Dialogus inter philosophum judæum et christianum, publié, pour la première fois, par *Rheinwald*, Berlin, 1831, in-8°, ainsi que l'Epitome theologiæ christianæ, Berlin, 1835, in 8°, que l'on croit être d'un disciple d'Abélard.

ne scandalisa plus les Orthodoxes de son temps que son axiome : *Non credendum nisi priùs intellectum*, il ne faut croire que ce qu'on comprend [1]. C'est en s'appuyant sur ce principe, qu'il entreprit de s'élever par le raisonnement aux doctrines les plus mystérieuses de la religion chrétienne, à celle de la Trinité, par exemple, en convenant d'ailleurs franchement qu'il n'espérait pas y réussir, parce qu'il est impossible ici-bas d'avoir de la Trinité une connaissance adéquate à l'objet. Dans son opinion, la Trinité n'était que l'idée des trois attributs essentiels de la Divinité, la puissance, la sagesse et la bonté suprêmes [2]. Ces trois attributs n'étaient ni trois hypostases, ni trois substances, mais seulement trois propriétés d'une même substance simple, n'existant qu'en Dieu et avec Dieu. Abélard était donc sabellien. Il ne s'écartait pas moins des opinions dominantes sur la doctrine de la rédemption. Sentant, comme nous l'avons dit, le vice de la théorie anselmienne, il s'attacha de préférence au côté subjectif de l'œuvre de la satisfaction, à l'activité libre de l'homme, qui doit s'approprier le mérite du Christ par la repentance et la conversion, sans compter sur aucun secours étranger, l'intention étant tout dans la conduite de l'homme et l'acte n'étant rien [3]. Cette théorie purement éthique était en opposition trop flagrante avec la doctrine ecclésiastique des bonnes œuvres, pour ne pas soulever contre Abélard le zèle ombrageux de nombreux adversaires, principalement parmi les moines. Le plus

[1] *Abélard*, Introd. ad theologiam, lib. II, c. 3.

[2] *Abélard*, Theologia christiana, lib. I, p. 1156 ; III, p. 1257, 1261 ; IV, p. 1341.

[3] *Abélard*, Opera, p. 553 : In hoc justificati sumus in sanguine Christi et Deo reconciliati, quòd per hanc singularem gratiam nobis exhibitam, quòd filius suus nostram susceperit naturam, et in ipso nos tam verbo quàm exemplo instituendo usque ad mortem perstitit, nos sibi amplius per amorem adstrinxit, ut tanto divinæ gratiæ accensi beneficio, nihil jam tolerare propter ipsum vera reformidat caritas.

ardent fut Bernard de Clairvaux († 1153), qui ne rougit pas d'employer contre son illustre et malheureux antagoniste l'intrigue et la ruse, le mensonge et la violence [1] et qui réussit à faire condamner par les synodes de Soissons, en 1121, et de Sens, en 1140 [2], dix-neuf propositions tirées de ses écrits. Abélard se soumit docilement à l'autorité de l'Église et conserva, tant qu'il vécut, son immense ascendant sur la jeunesse des écoles [3].

La condamnation d'Abélard n'intimida pas Gilbert de La Porrée († 1154), réaliste dans le sens aristotélicien, qui, en voulant exposer, comme professeur de théologie, le mystère de la Trinité, s'était égaré dans des opinions ariennes, trithéistes ou quadrithéistes, et qui était demeuré fidèle à ses opinions depuis qu'il avait passé sur le siége épiscopal de Poitiers. Il enseignait que la notion de la divinité est une notion de genre, une idée universelle, qui se réalise en trois dieux personnels. Ainsi le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont un par rapport à la Divinité, mais ils ne sont pas un Dieu, et l'on ne saurait dire que la nature divine ou la Divinité se soit faite chair. C'est encore sur les poursuites de Bernard de Clairvaux, qui semble s'être constitué le champion de l'orthodoxie, que l'évêque de Poitiers fut condamné par un concile de Reims [4], en 1148, à faire une espèce de rétractation de ses erreurs. Cependant, son traité *Des six Principes* n'en resta pas moins

[1] *Du Boulay*, Hist. univ. Paris., Paris., 1656-1675, 6 vol. in-fol., T. II, p. 182. — Histoire littéraire de la France, T. XII, p. 100. — Cf. *Bernard*, Opera, Paris., 1740, 5 tomes in-fol., et *Abélard*, Opera, Paris., 1616, in-4°.

[2] *Du Plessis d'Argentré*, Collect. judic., etc., T. I, p. 21. — Cf. *Abælardi* Apologia, dans ses Opera, p. 330-333.

[3] Voy. *Frerichs*, Commentatio theologico-critica de P. Abælardi doctrinâ dogmaticâ et morali, Iena, 1827, in-4°. — *Goldhorn*, De summis principiis theologiæ Abælardeæ, Leipz., 1836, in-8°. — *Rémusat*, Abélard, Paris, 1845, 2 vol. in-8°.

[4] *Du Plessis d'Argentré*, Loc. cit., p. 38. — *Mansi*, Collect. Concil., T. XXI, p. 728.

comme un ouvrage classique dans presque toutes les écoles. Son contemporain, Hildebert de Tours († 1134), quoique disciple de Béranger, sut échapper à tout soupçon d'hérésie. Il est le premier qui ait employé dans un de ses sermons le mot de transsubstantiation [1], et c'est à l'invention de ce mot [2] que se réduisent à peu près ses titres au souvenir de la postérité, car il paraît certain aujourd'hui qu'il n'est pas l'auteur du *Traité théologique* que Beaugendre a inséré dans ses œuvres [3], et où l'on remarque cette assertion hardie que la raison, par ses seules forces, est capable de prouver l'existence de Dieu et de s'élever à la connaissance de ses attributs.

Un homme d'une tout autre valeur et d'une réputation plus légitimement acquise fut Pierre Lombard, évêque de Paris († 1164) et le premier écrivain dogmatique de son siècle, qui compléta le système de la philosophie scolastique en lui donnant une forme scientifique et en s'efforçant de la concilier avec la théologie positive. Son *Livre des sentences*, qu'il composa peut-être pour l'opposer au *Sic et non* d'Abélard, a servi pendant des siècles de base à l'enseignement de la dogmatique catholique. Cet ouvrage célèbre, sur lequel il a été publié des centaines de gros commentaires, n'est à proprement parler qu'un recueil de propositions extraites des Pères. Lombard ne dissimule pas leurs contradictions, au contraire, il les expose et les discute avec assez d'ordre et de méthode; il cherche même, avec plus de bon sens que de sagacité, à les concilier

[1] *Hildebert*, Sermones de diversis, sermo VI.

[2] Selon d'autres, le mot de transsubstantiation fut inventé, au commencement du XIIe siècle, par un évêque français du nom d'Étienne, et fut mis en circulation par Pierre de Blois († 1200). Ce qui est certain, c'est qu'il se rencontre pour la première fois dans les œuvres d'Hildebert.

[3] *Hildebert de Tours*, Opera, Paris., 1708, in-fol., p. 1006. Ce traité est très-vraisemblablement sorti de la plume de *Hugues de Saint-Victor*. Ses deux livres De Sacramentis y font suite.

et il ne néglige presque jamais de placer la solution à côté du problème; mais il se perd dans une foule de questions oiseuses, tandis qu'il en passe sous silence de fort essentielles. Malgré ces défauts, son livre obtint un succès général, succès qui s'explique aisément, puisque, sans choquer les théologiens positifs, il satisfaisait le goût du siècle pour les spéculations, et qu'il était d'ailleurs le plus complet de tous les ouvrages de ce genre, l'auteur ne s'étant pas borné à traiter, comme ses prédécesseurs, quelques dogmes particuliers, mais ayant tout embrassé dans ses recherches, opinions, formes et méthodes.

Cet ouvrage, si bien accueilli qu'il mérita à Pierre Lombard le surnom de Maître des sentences, n'échappa pas à la critique. Malgré la précaution que l'auteur avait prise de ne soumettre à son investigation aucune vérité religieuse sans l'appuyer sur des sentences de l'Écriture ou des Pères, Gautier de Saint-Victor († 1180), un des chefs du supranaturalisme et l'ennemi déclaré de l'application de la dialectique à la théologie, l'enveloppa dans l'anathème dont il frappa les écrits d'Abélard, de Gilbert de La Porrée et de Pierre de Poitiers († 1205), archevêque d'Embrun et auteur d'un *Traité des sentences*, imprimé à la suite des œuvres de Robert Pulleyn[1]. Ce dernier lui-même († 1147) ne dut sans doute qu'à ses titres de cardinal et d'étranger de ne pas être ajouté par Gautier à ses *Quatre labyrinthes de France*[2], honneur que lui aurait mérité d'ailleurs sa comparaison claire et développée des dogmes ecclésiastiques avec les idées rationnelles qui s'y mêlent. La plus sérieuse accusation formulée contre l'orthodoxie de Pierre

[1] Imp. à Paris, 1655, in-fol.

[2] *Du Boulay*, Hist. univ. Paris., T. II, p. 200 et suiv. — Hist. litt. de la France, T. XIV, p. 550 et suiv.

Lombard fut basée sur une de ses distinctions [1], dont ses ennemis crurent pouvoir conclure qu'il enseignait que le Logos, en s'incarnant, n'est pas devenu quelque chose, ou, en d'autres termes, qu'il n'est rien en tant qu'homme (*nihil secundùm quod homo*). Cette opinion, qu'on a appelée le nihilianisme, fut déférée comme hérétique au troisième concile du Latran en 1179, et le concile défendit de l'enseigner, sans condamner toutefois l'ancien évêque de Paris [2].

§ 66.

Mysticisme.

Ewald, Briefe über die alte Mystik und den neuen Mysticismus, Leipz., 1822, in-8°. — *H. Schmid*, Der Mysticismus des Mittelalters in seiner Entstehungsperiode dargestellt, Iena, 1824. in-8°. — *Görres*, Die christliche Mystik, Ratisb., 1836-40, 3 vol. in-8°.

Sous la puissante impulsion d'Anselme, de Roscellin et surtout d'Abélard, la philosophie scolastique envahit promptement les écoles, et le mouvement qui emportait les esprits devint en peu de temps si énergique, qu'il entraîna le mysticisme lui-même dans le champ de la dialectique. Ce fut en vain que quatre théologiens d'un mérite incontestable essayèrent, avec plus de jugement que de génie, il est vrai, d'opposer une digue au torrent. L'un d'eux, Jean de Salisbury, évêque de Chartres († 1180), esprit indépendant, ferme et éclairé, juge impartial et sévère de la philosophie de son

[1] *Lombard*, Sentent., lib. III, dist. 6 : De intelligentiâ harum locutionum, Deus factus est homo, Deus est homo, an his locutionibus dicitur, Deus factus est aliquid, vel esse aliquid, vel non esse aliquid ?

[2] *Mansi*, Op. cit., T. XXII, p. 239.

temps, dont il prévoyait les abus et les funestes conséquences [1], n'est point compté d'habitude au nombre des écrivains mystiques; cependant il est certain que son antipathie, non pas précisément pour la philosophie en elle-même, mais pour la spéculation dialectique qui fascinait ses contemporains, le jeta dans l'idéalisme mystique et fit de lui un allié naturel de l'École de Saint-Victor [2].

Cette école célèbre, fondée à Paris en 1109 par Guillaume de Champeaux, se faisait remarquer dès lors par sa tendance conciliatrice et se tenait à égale distance des excès de la spéculation et des extravagances du mysticisme contemplatif. Elle avait eu le bonheur d'être dirigée successivement par deux étrangers d'un mérite éminent, Hugues et Richard de Saint-Victor. Le premier († 1141), allemand de naissance, avait reçu de la nature un génie heureux qui lui eût permis de suivre, à son choix, les traces d'Abélard ou celles de Denis l'Aréopagite ; mais toutes ses facultés étaient dans un si parfait équilibre, qu'il ne sentait point sa conscience troublée par l'antagonisme toujours douloureux de la raison et du sentiment. Il lui était donc également impossible d'approuver le mysticisme de son ami Bernard de Clairvaux, qui rejetait les études philosophiques, ou le scolasticisme d'Abélard, qui ne tenait aucun compte du sentiment religieux; mais, comme il n'était point de force à lutter contre ces deux tendances hostiles, il entreprit de les concilier dans ses deux *Livres des Sacrements*, traité complet de dogmatique, où il s'appliqua à assigner à chacun des deux éléments de la vie spirituelle la place qui lui convient. Suivant sa théorie, le mysticisme forme une sphère supérieure de la vie religieuse et n'est soumis au

[1] Voyez, entre autres, son Policraticus, Lugd., 1639, in-8°.
[2] *Reuter*, Johannes von Salisbury, Berlin, 1842, in-8°.

contrôle de la raison que dans ses écarts. Malheureusement Hugues de Saint-Victor agit contre ses excellentes intentions, en introduisant dans le mysticisme spéculatif de l'Occident les rêveries du Pseudo-Denis l'Aréopagite et en ressuscitant ainsi le néoplatonisme, qui s'allia bientôt en Europe, comme il l'avait déjà fait en Orient, aux doctrines mystiques les plus extravagantes [1]. Son disciple et successeur, l'écossais Richard de Saint-Victor († 1173) resta fidèle à son esprit. Le premier, il essaya de réduire le mysticisme en système scientifique, en prenant pour base la psychologie [2]; mais il était réservé à Gerson de mener cette entreprise à bonne fin, comme nous le dirons plus loin. Ce sont ces deux Victorins qui ont remis en usage l'expression de contemplation empruntée à la philosophie néoplatonicienne, pour signifier le degré le plus élevé de l'intelligence, le terme suprême de la connaissance, c'est-à-dire l'intuition claire et nette d'un objet dans un autre, par exemple, de Dieu dans le monde. La contemplation donne, selon eux, à l'esprit une connaissance immédiate de Dieu, avec qui elle le met en rapport direct, et c'est en cela que consiste sa haute supériorité sur la science de la théologie, qui ne peut jamais arriver à la connaissance claire, complète et parfaite du vrai, l'intelligence humaine fût-elle éclairée par les lumières de la révélation et sanctifiée par la grâce.

Bernard de Clairvaux († 1153), le quatrième adversaire de la scolastique, enseigna également que la contemplation, qu'il appelle de préférence la considération, est seule capable de porter d'un seul élan l'âme humaine jusqu'à l'intuition de Dieu [3]; mais c'est à peu près la seule analogie que son mys-

[1] *Liebner*, Hugo von S. Victor und die theologischen Richtungen seiner Zeit, Leipz., 1832, in-8°.
[2] *Engelhardt*, Richard von S. Victor und J. Ruysbroeck, Erl., 1838, in-8°.
[3] *Bernard*, De consideratione, lib. V, c. 2.

ticisme pratique, ascétique, offre avec le mysticisme plus spéculatif de Hugues et de Richard de Saint-Victor. Pour ceux-ci, la contemplation est le moyen de mettre le fini en rapport immédiat avec l'infini ; pour Bernard, l'abaissement, la mortification, la douleur peuvent seuls conduire l'homme à l'union avec Dieu dans l'amour. Les premiers, à l'exemple d'Augustin [1], se contentaient de subordonner la raison à la foi [2] et se gardaient bien de mépriser la science ; le second, au contraire, affirmait que la science n'a rien à voir dans le domaine de la religion, et que le cœur ne peut s'approprier les vérités religieuses que par la foi. Mais si, comme dogmatiste, Bernard est resté fort au-dessous des deux Victorins, il leur est infiniment supérieur par l'activité de son zèle, l'énergie de sa volonté, la puissance de son intelligence, la force de son éloquence et la profondeur de son regard, qui lui fit apercevoir un danger pour l'Église dans les tendances mondaines de la papauté [3]. On doit regretter que ce beau et noble caractère ait été terni par un dévouement aveugle à la hiérarchie et par une haine si violente contre l'hérésie qu'il se fit l'instrument de sanglantes persécutions [4].

§ 67.

Alliance du scolasticisme et du mysticisme.

Les travaux de l'École de Saint-Victor portèrent leurs fruits, d'autant plus promptement que les deux tendances — toutes

[1] *Augustin*, Epist. CXX, c. 3 : Fides præcedat rationem.
[2] *Hugues de Saint-Victor*, De sacramentis, lib. I, P. x, c. 4. — *Richard de Saint-Victor*, De Trinitate, lib. I, c. 1 ; III, c. 1 ; V, c. 1, 2.
[3] *Bernard*, Op. cit., lib. II, c. 6.
[4] *Neander*, Der heilige Bernard und sein Zeitalter, Berlin, 1813, in-8°.

deux légitimes, puisqu'elles correspondent à deux ordres de nos facultés — ne s'excluent pas nécessairement. De même que dans les écoles néoplatoniciennes, l'idéalisme de Platon s'était uni à la dialectique d'Aristote, et que dans les écoles des Arabes, les subtilités de l'abstraction s'étaient associées aux spéculations mystiques d'Ebn Tophaïl († 1190), le scolasticisme et le mysticisme se fondirent ensemble dans les écoles chrétiennes du XIII[e] siècle. Cette fusion était naturelle, puisqu'ils avaient l'un et l'autre le même point de départ, les universaux, sur lesquels roulaient toutes les disputes de l'École et qui offraient aux Mystiques les types primordiaux servant de base à leurs spéculations. Elle était, en outre, nécessaire, car le scolasticisme ne pouvait s'emparer de toutes les tendances de l'époque sans donner satisfaction au sentiment religieux, et d'un autre côté, le mysticisme, réduit à ses propres forces, ne pouvait espérer de soutenir avec avantage la lutte contre l'engouement qui poussait les esprits vers l'étude de la philosophie aristotélicienne avec une force d'autant plus irrésistible que les écrits du philosophe de Stagyre commençaient à être mieux connus dans leur ensemble par les commentaires grecs de Psellus († vers 1100), de Pachymère († 1310), de Théodore Métochitès († 1332), et surtout par les travaux d'Avicenne (Ebn Sina, † 1036) et d'Averrhoès (Ebn Roshd, † 1217), deux savants arabes qui ont été assez exactement comparés, le premier à Albert le Grand, le second à Thomas d'Aquin [1].

C'est de cette alliance du scolasticisme avec le mysticisme que date la scolastique proprement dite, qui se caractérise par une méthode plus sévère, par l'application rigoureuse des

[1] *Jourdain*, Recherches critiques sur l'âge et l'origine des trad. latines d'Aristote, Paris, 1819, in-8°.

catégories d'Aristote aux doctrines religieuses puisées soit dans la Bible, soit dans une tradition plus ou moins ancienne et déjà plus ou moins altérée, par des conceptions moins originales, par moins d'indépendance dans les recherches, enfin par un style barbare, obscur, presque inintelligible. Tous les théologiens de cette seconde période prirent à tâche de défendre avec les armes de la dialectique la doctrine traditionnelle de l'Église, et d'étayer de nouvelles preuves certains dogmes assez récents. Ces dogmes, contraires à l'esprit, souvent même à la lettre de l'Évangile, devinrent bientôt la source de grands abus et de nombreux désordres ; tels sont ceux des sept sacrements, de la transsubstantiation, du pouvoir que s'attribue l'Église de remettre les péchés, du trésor des œuvres surérogatoires, des indulgences, du purgatoire. Il est incontestable que la plupart de ces doctrines étaient depuis longtemps professées comme opinions dans l'Église ; mais il n'est pas moins certain que c'est dans cette période qu'elles acquirent l'importance de dogmes par les efforts que firent les Scolastiques pour les poser sur des bases dogmatiques et philosophiques, et pour les lier fortement au système des croyances ecclésiastiques.

Trois moines, le franciscain Alexandre de Halès († 1246), le dominicain Albert le Grand († 1280) et son disciple Thomas d'Aquin († 1274), dominent cette seconde période de la scolastique de toute la hauteur de leur génie. Ce sont eux qui ont assuré la victoire à la philosophie d'Aristote dans l'université de Paris, la plus célèbre et la plus influente de l'Europe durant tout le moyen âge [1]. Leurs écrits offrent entre eux beaucoup d'analogie dans la forme et dans la méthode.

[1] Voy. *Launoy*, De variâ Aristotelis in acad. Paris. fortunâ, Paris., 1653, in-4°.

Tous trois ont exposé d'une manière complète le système théologique de leur Église sous le nom de Sommes théologiques ; tous trois ont aussi traité certaines questions particulières de religion ou de philosophie dans des Commentaires souvent fort étendus sur les Sentences de Pierre Lombard ; tous trois enfin ont travaillé à unir la philosophie à la religion, la raison à la foi, la théologie théorique à la théologie éthique, en accordant toutefois une préférence marquée à la théorie, car, pour l'un comme pour l'autre, le but suprême de l'activité intellectuelle de l'homme doit être la connaissance de la vérité ou de Dieu. Si la célébrité de Thomas d'Aquin a fini par éclipser la réputation de ses deux rivaux, il faut attribuer son triomphe, moins peut-être à la supériorité réelle de ses talents, sinon de ses connaissances, qu'à l'appui constant de son ordre, qui défendit avec chaleur son orthodoxie contre l'université de Paris [1], qui ne cessa d'exalter sa gloire, de vanter ses services, et qui réussit même à le faire canoniser, en 1323, par Jean XXII. Jamais théologien, Augustin excepté, n'a exercé dans l'Église autant d'influence que lui. L'admiration de son siècle le décora du surnom de Docteur angélique, d'Ange de l'école, et le fanatisme de ses disciples osa accorder à sa *Somme* le privilége de l'inspiration divine. De nos jours encore, cet ouvrage, qui est comme la substance de tous ses écrits, passe dans les séminaires catholiques pour le cours de théologie le plus étendu, le plus complet, le plus fort de raison et d'autorité qui ait jamais paru. Quelques-uns cependant moins enthousiastes, tout en rendant justice à la clarté, à la précision avec laquelle il expose les questions les plus subtiles et à la profondeur de quelques-unes de ses vues, recon-

[1] *Du Plessis d'Argentré*, Op. cit., T. I, p. 187 et suiv. — *Martène*, Thesaur. nov. anecdot., T. IV, p. 1817; — Amplissima collectio, T. VI, p. 383.

naissent que le Docteur angélique s'égare dans beaucoup de questions inutiles, qu'il admet assez souvent des preuves peu solides, qu'il se montre trop ouvertement partisan des prétentions ultramontaines, que son style enfin ne brille ni par la pureté, ni par l'élégance[1]. Ces reproches, au reste, peuvent s'adresser, et plus justement encore, à Alexandre de Halès, qui fut surnommé par ses contemporains le Docteur irréfragable. C'est lui qui le premier, ou au moins un des premiers, appela l'attention des théologiens de l'Occident sur les travaux des philosophes arabes et accrédita les écrits attribués à Hermès Trismégiste. Un des premiers aussi il appliqua à l'enseignement de la théologie les formes syllogistiques : tels sont ses titres à l'attention de la postérité. Ajoutons que, doué par la nature d'un esprit très-fin et très-pénétrant, mais forcé de se replier sur lui-même, faute d'un champ d'activité assez vaste, il s'enfonça dans des subtilités logiques sans fin, souleva une foule de questions toutes plus étranges les unes que les autres, et prépara ainsi, sans le vouloir, des armes aux ennemis du scolasticisme. Albert le Grand, à la fois théologien, physicien, mathématicien, historien et un des écrivains les plus laborieux et les plus féconds qui aient jamais existé, n'est pas exempt non plus d'opinions singulières ; il a fait notamment beaucoup de mal à la religion, en donnant cours à l'astrologie, à l'alchimie, à la magie, et il n'a rendu que très-peu de services à la théologie par son volumineux *Commentaire sur les Sentences* de Lombard, où il fait voir plus de savoir que d'originalité et de profondeur, et où l'on remarque parfois d'étonnantes inconséquences ; par exemple, lorsque, après avoir expliqué la création par l'émanation, il nie l'éma-

[1] *Hörtel*, Thomas von Aquino und seine Zeit, Augsb., 1846, in-8°.

nation des âmes, ou bien lorsqu'il soutient l'intervention universelle de Dieu dans l'univers, et admet néanmoins des causes naturelles qui déterminent et limitent la causalité de Dieu. Albert possédait pourtant une érudition plus vaste et un esprit plus étendu que Thomas d'Aquin lui-même ; s'il est moins célèbre, c'est qu'il était un dialecticien moins subtil.

A côté de ces trois coryphées de la théologie scolastique, on peut placer le franciscain Jean de Fidenza, plus connu sous le nom de Bonaventure, mort cardinal en 1274 et canonisé par Sixte IV. Malgré un esprit dialectique et une érudition remarquables, Bonaventure n'exerça que peu d'autorité sur les écoles de son temps, parce qu'il suivit de préférence les voies du mysticisme pratique dans le sens de saint Bernard ; mais pas un de ses contemporains ne s'est attiré une vénération méritée par de plus grandes qualités du cœur et de l'esprit.

Bonaventure ne pouvait échapper à l'action de son siècle. Il a donc essayé, lui aussi, d'unir le mysticisme et la scolastique, la foi et la raison, et, pour arriver à l'intelligence complète des doctrines religieuses, il n'a pas recours seulement à la logique, il en appelle, en outre, à la lumière surnaturelle qu'une foi intérieure et une contemplation pieuse des œuvres de Dieu font jaillir d'un cœur pur ; car, dans son opinion, l'entendement humain serait incapable d'atteindre à la connaissance parfaite même d'un objet créé, s'il n'était éclairé par l'idée des perfections de l'essence absolue. Pour lui, le souverain bien consiste dans une union intime avec Dieu, dans un ravissement spirituel et mystique auquel on parvient, à travers six stations, par l'amour auquel l'ascétisme prépare [1]. Une bonne partie de ses écrits portent donc le cachet du

[1] *Bonaventure*, Itinerarium mentis in Deum, dans le T. VII de ses Opera, éd. de Rome, 1588-96, 7 vol. in-fol.

mysticisme ou de l'ascétisme ; aussi a-t-il reçu le surnom de Docteur séraphique. A la dogmatique appartiennent le *Commentaire sur les Sentences*, le *Breviloquium*, court manuel de théologie, et le *Centiloquium* qui forme comme la suite du précédent.

L'ordre des Franciscains, qui semble avoir joui, dans le XIIIe siècle, d'une certaine supériorité intellectuelle sur celui des Dominicains, peut encore se faire honneur d'avoir produit Roger Bacon (✝ 1294), le Docteur admirable, un des hommes les plus distingués de son temps, tant par ses talents naturels et ses connaissances que par l'étendue de ses vues, qui l'élèvent presque à la hauteur de Galilée et du chancelier Bacon. Plaçant les preuves empiriques au-dessus des raisonnements abstraits, et jugeant plus profitable d'étudier la nature en soi que dans les livres, il cultiva de préférence, avec une ardeur infatigable, les sciences physiques au flambeau de l'expérience, et, sans parvenir à dégager entièrement son esprit de la crédulité de son siècle, il sut s'affranchir d'une foule de préjugés, d'illusions et d'erreurs, qui passaient pour des vérités ; il fit ou entrevit au moins de magnifiques découvertes ; il nia le pouvoir de la magie et osa même tenter d'expliquer naturellement les miracles racontés dans l'Écriture sainte ; mais, en essayant de rendre à l'esprit humain son indépendance, à la science sa dignité et son autorité, cet homme courageux et hardi, — est-il nécessaire de le dire? — ne réussit qu'à s'attirer de longues persécutions [1].

[1] Hist. litt. de la France, T. XX, p. 227 et suiv.

§ 68.

Apogée de la scolastique.

Avec le xive siècle, la théologie scolastique atteignit le dernier terme de son développement. Aucune indépendance dans les recherches, fort peu d'originalité dans les conceptions ; éloignement complet de l'esprit de l'Évangile, mépris de la théologie traditionnelle et des connaissances positives, argumentation plus prétentieuse et de plus en plus subtile sur des questions souvent ridicules ou puériles ; abus plus fatigant du syllogisme, division et subdivision des idées jusque dans leurs plus délicates nuances ; obscurité et sécheresse du style, rendu plus sec et plus obscur encore par une nouvelle terminologie ; enfin, soumission extérieure à l'autorité dogmatique de l'Église plus absolue, s'il est possible, que dans la période précédente : tels sont les caractères généraux du scolasticisme arrivé à son apogée.

A la tête des Scolastiques du xive siècle se place sans contredit le franciscain Jean Duns Scot († 1308), surnommé le Docteur subtil, qui professa la théologie à Oxford, à Paris et à Cologne. Pas un scolastique ne l'a surpassé en finesse, en pénétration, en profondeur, en étendue d'esprit ; pas un n'a mieux compris la philosophie d'Aristote ; pas un ne s'est joué des questions les plus abstruses et les plus ardues avec autant d'aisance que lui dans ses *Commentaires sur les Sentences* et ses *Questions quodlibétaires*. Ses profondes investigations sur les problèmes de la métaphysique, sa polémique contre les disciples de saint Thomas d'Aquin, dont la gloire lui portait om-

brage, sa connaissance assez exacte du péripatétisme semblent l'avoir entraîné dans de nombreuses erreurs dogmatiques. L'idée fondamentale de son réalisme : L'universel est contenu en réalité dans toutes choses, et l'individualisation (hæcceitas) se produit par une contraction, un resserrement de l'universel[1], a une couleur panthéistique qui aurait seule suffi pour le rendre suspect. Au reste, les doctrines de Duns Scot sont fort obscures, et il est très-probable qu'elles ont été altérées par ses ennemis. Quoi qu'il en soit, on doit reconnaître que c'est lui et ses disciples qui ont cultivé avec le plus de soin la psychologie et qui ont abordé, les premiers, les questions importantes de la nécessité de la révélation et de l'inspiration de l'Écriture, questions si vivement débattues aujourd'hui.

§ 69.

Lutte des Scotistes et des Thomistes.

Arada, Controversiæ theologicæ inter Thomam et Scotum super IV libros Sententiarum, Col., 1620, in-4°. — *Crisper,* Theologia scholæ Scotisticæ, Augsb., 1748, 4 vol. in-fol. — *Baumgarten-Crusius*, De theologiâ Scoti, Ienæ, 1826, in-4°.

Par ses attaques répétées contre Thomas d'Aquin, Duns Scot provoqua une longue controverse qui, dans le champ de la philosophie, outre la question des universaux — que les Thomistes résolvaient dans le sens d'Aristote, et les Scotistes dans celui de Platon, — embrassa les importants problèmes de la liberté de la volonté, de l'essence de l'âme et de la distinction essentielle de ses facultés. Dans le domaine de la théologie, la dispute roula sur les dogmes du péché originel, de la grâce,

[1] *Duns Scot*, Comment. in lib. IV Sententiarum, lib. II, dist. 3.

de l'élection, des sacrements, des mérites du Christ, de l'immaculée conception de Marie et des attributs divins, notamment de l'omnipotence qui, d'après Scot, n'est pas substantielle, mais virtuelle. Comme les Sémipélagiens, les disciples de Scot, pour qui le principe souverain n'était pas l'intellect, mais la volonté, considéraient plutôt ces problèmes au point de vue pratique; ils enseignaient que le péché n'a pas privé l'homme de ses facultés naturelles, qu'il ne lui a enlevé que la grâce surnaturelle. Selon eux, la grâce n'opère pas sans la coopération du pécheur qui peut s'en rendre digne par ses œuvres; la prédestination divine n'est point absolue et les sacrements ne sanctifient pas par une vertu interne, sacramentelle, mais par la coopération de l'Esprit-Saint. Sur toutes ces questions, les Thomistes se prononcèrent en faveur de la théorie augustinienne, en l'adoucissant toutefois autant que l'exigeait la doctrine des bonnes œuvres, que l'Église romaine n'aurait jamais consenti à abandonner. Les deux partis s'éloignaient encore davantage l'un de l'autre sur la théorie des mérites du Christ. Selon les Thomistes, ils sont surabondants, infinis; selon les Scotistes, ils sont finis comme la nature humaine du Fils de Dieu, qui, seule, fut atteinte par la douleur et par la mort, en sorte qu'ils n'auraient pas suffi pour réconcilier l'humanité avec l'Être suprême, si la bonté divine n'avait daigné, par pure grâce, les accepter comme suffisants.

Toutes ces questions sont fondamentales, elles forment la base de la doctrine chrétienne; on comprend donc l'extrême vivacité avec laquelle elles furent agitées de part et d'autre; cependant c'est sur un point de doctrine tout à fait secondaire que la dispute fut surtout longue et animée [1]. La Vierge Marie

[1] *Gravois*, De ortu et progressu cultûs ac festi immaculati conceptûs Dei Genetricis, Luc., 1762, in-4°.

a-t-elle été conçue sans péché? Thomas d'Aquin et tout l'ordre de Saint-Dominique le niaient; Scot et les Franciscains se prononçaient, au contraire, pour l'affirmative, et chaque parti appelait au secours de son opinion, non-seulement la subtile dialectique des écoles, mais les prétendues révélations de nonnes visionnaires, telles que sainte Brigitte et sainte Catherine de Sienne, à défaut de témoignages plus imposants fournis par les Livres saints ou par les anciens Pères de l'Église, lesquels parlent en effet, sans aucun scrupule, des imperfections du caractère de Marie, et n'ont jamais songé à la faire naître sans péché [1]. C'était seulement depuis le XIIe siècle que l'opinion de l'immaculée conception de la Vierge avait commencé à se répandre, surtout en France. Il est vrai que, depuis longtemps déjà, et probablement depuis la controverse nestorienne, on se rivalisait à qui élèverait le plus haut la gloire et la sainteté de Marie; cependant, lorsque les chanoines de Lyon s'imaginèrent, en 1140, d'établir une fête particulière en l'honneur de sa conception immaculée, Bernard de Clairvaux s'y opposa avec énergie [2], sentant fort bien que cette nouvelle doctrine tendait à effacer la différence spécifique du Sauveur avec le reste des hommes. Personne pourtant de son temps ne poussa plus loin que lui l'éloge hyperbolique de la Vierge [3]. Il consentait bien à admettre, comme Paschase Radbert dans le IXe siècle [4], que Marie avait été sanctifiée dans le

[1] *Irénée*, Contra hæres., lib. III, c. 16, § 7. — *Tertullien,* De carne Christi, c. 7. — *Origène,* In Luc., homil. XXVII. — *Basile*, Epist. ad Optimum CCLX, c. 9. — *Chrysostôme*, In Matth., hom. XLIV, c. 1; In Joh., hom. XXI, c. 8. — *Augustin,* De naturâ et gratiâ, c. 36. — *Grégoire de Naziance*, Orat. XLV, c. 9. — *Jean Damascène*, De orthod. fide, lib. III, c. 2.

[2] *Bernard*, Epist. CLXXIV.

[3] *Bernard,* Sermo in Nativitate B. V. Mariæ, c. 7.

[4] *Paschase Radbert*, De partu Virginis, dans le Spicileg. de *d'Achery*, T. I, p. 46.

sein de sa mère, à l'instar de Jérémie le prophète [1]; seulement il soutenait avec Anselme [2] qu'elle avait été conçue dans le péché et souillée du péché originel, parce qu'elle avait péché en Adam, en qui tous ont péché. Tel était aussi le sentiment des plus célèbres docteurs scolastiques [3]; mais leur opinion fut combattue, nous venons de le dire, par Duns Scot [4]; et, dès 1387, l'université de Paris, comprenant que la non-intervention de Joseph dans l'acte de la conception de Jésus ne suffisait pas pour expliquer son impeccabilité ou anamartésie, donna raison à ses disciples contre les Dominicains [5] par une sentence qui exclut des degrés académiques quiconque ne s'engagerait pas par serment à soutenir la conception immaculée. Dès lors la fête, non pas de l'Immaculée conception, mais simplement de la Conception de Marie [6] se répandit de plus en plus dans l'Église latine. Les Franciscains, soutenus par l'opinion publique, osèrent même, dès le XIVe siècle, faire un pas de plus. Un des membres les plus distingués de leur ordre, Bernardin de Busti († 1444) ne craignit pas de proclamer la Vierge seule dispensatrice des grâces de Dieu [7]. Vers le

[1] Jérém. I, 5.

[2] *Anselme*, Cur Deus homo? lib. II, c. 16 : *Boso* : Virgo ipsa et in iniquitatibus concepta, et in peccatis concepit eam mater ejus, et cum originali peccato nata est, quoniam et ipsa in Adam peccavit, in quo omnes peccaverunt. — *Anselmus* : Virgo autem illa, de quâ ille homo assumtus est, fuit de illis, qui ante nativitatem ejus per eum mundati sunt a peccatis, et in ejus ipsâ munditiâ de illâ assumtus est.

[3] *Alexandre de Halès*, Summa, Pars III, qu. 9. — *Bonaventure*, In lib. IV Sententiarum, lib. III, dist 3, pars 1. — *Thomas d'Aquin*, Summa, Pars III, qu. 27, art. 1.

[4] *Duns Scot*, In lib. IV Sentent., lib. III, dist. 3, qu. 1, § 9; dist. 18, qu. 1, § 13.

[5] *Du Boulay*, Hist. univ. Paris., T. IV, p. 618. — *Du Plessis d'Argentré*, Op. cit., T. I, P. II, p. 60 et suiv.

[6] *Durand*, Rationale divin. offic., lib. VII, c. 7.

[7] *Bernardin de Busti*, Mariale, part. XII, sermo II, pars, 1 : A tempore quo Virgo Maria concepit in utero Verbum Dei, quandam ut sic dicam jurisdictionem seu auctoritatem obtinuit in omni Spiritûs Sancti processione temporali, ita ut nulla creatura aliquam a Deo obtineat gratiam vel virtutem, nisi secundùm ipsius piæ matris dispensationem.

même temps, la question de l'immaculée conception, portée devant le concile de Bâle, y fut résolue affirmativement, cette doctrine, dit le concile, étant conforme à la foi catholique, à la droite raison et à l'Écriture sainte[1]; mais les Franciscains ne jouirent pas de leur triomphe, le concile ayant été rejeté par Rome comme schismatique. Les Dominicains d'ailleurs persistèrent dans leur opposition, et cet ordre était alors si redoutable, que Sixte IV lui-même, bien que franciscain, n'osa pas trancher la question[2], qui est restée pendante jusqu'à ces dernières années.

Au nombre des Thomistes qui se rendirent plus particulièrement remarquables durant cette période de lutte, nous citerons Thomas de Bradwardine, archevêque de Cantorbéry († 1349), surnommé le Docteur profond, qui développa, en opposition avec la doctrine de la grâce alors régnante, le dogme de la prédestination augustinienne jusqu'au déterminisme panthéistique[3] et qui se fit censurer par les universités d'Oxford et de Paris[4]. Bradwardine fut donc condamné pour être resté trop fidèle à la doctrine de saint Thomas; ce fut, au contraire, pour s'en être écarté sur les points de controverse qui se rattachent à l'essence de l'âme, à ses facultés, à la volonté, à l'autorité de la tradition, et pour avoir tenté de faire de la théologie une science essentiellement pratique, que Durand de Saint-Pourcain, évêque de Meaux († 1333), le Docteur très-résolu, se vit traiter avec une égale sévérité[5]. Du côté des Scotistes brillèrent Nicolas de Lyra († 1340), moins

[1] Concil. Basil., Sess., XXXVI, dans *Mansi*, Concil., T. XXIX, p. 183.
[2] Extravag. commun., lib. III, tit. XII, c. 1, 2, dans le Corpus juris canon., édit. de *Pithou*, Cologny, 1779, 2 vol. in-fol., T. II. p. 414.
[3] *Bradwardine*, De causâ Dei contra Pelagium et de virtute causarum libri III, lib. III, c. 2.
[4] *D'Argentré*, Op. cit., T. I, p. 323.
[5] *Ibid.*, p. 330.

connu par ses *Quodlibet* et ses quatre *Livres de Sentences* que par ses *Postilles*, brefs commentaires sur toute la Bible, où il s'attacha au sens littéral plus scrupuleusement qu'aucun de ses contemporains, et surtout Guillaume Occam, le Docteur singulier († 1347), qui se montra jusqu'à sa dernière heure l'ennemi déclaré des abus de l'Église comme de ceux de l'École, l'adversaire intrépide et convaincu des prétentions excessives des papes comme du despotisme des doctrines régnantes. Penseur indépendant et original, il releva le drapeau du nominalisme et renversa l'édifice élevé par Duns Scot, son maître, en le combattant avec ses propres armes[1]. Selon lui, les universaux sont de pures abstractions sans existence réelle, tout à fait étrangères à la substance des choses individuelles[2]. Il n'y a pas de démonstration possible en matière de foi, et la raison n'a rien à voir dans les choses religieuses[3]; elle doit se soumettre à l'autorité de l'Église[4]. La religion n'a d'autre source que la révélation ; or, comme un certain nombre de dogmes admis par l'Église n'ont pas de fondement dans la révélation du Nouveau Testament, Occam n'hésite pas à admettre des révélations postérieures. C'est par une révélation de cette espèce qu'il justifiait le dogme de la transsubstantiation[5], et qu'après lui, Gerson, son disciple, légitima ceux du purgatoire, de l'assomption et de l'immaculée conception. Les nouveaux nominalistes trouvèrent ainsi le moyen de concilier leur scepticisme philosophique avec le supranaturalisme le plus rigide.

[1] *Tiedemann*, Geist der speculativen Philosophie, Marb., 1791 et suiv., 6 vol. in-8°, T. V, p. 168.

[2] *Occam*, Summa totius logicæ, Pars I, c. 15; — Comment. in Sentent., lib. I, dist. 2, qu. 4, 8.

[3] *Occam*, Quodlibeta, quodl. 2, qu. 3.

[4] *Occam*, In Sentent., lib. I, dist. 2, qu. 1.

[5] *Occam*, Quodlibeta, quodl. 4, qu. 30.

§ 70.

Décadence de la scolastique.

La scolastique, à partir du XIVe siècle, déclina rapidement ; son rôle était fini. Elle avait aiguisé la sagacité de l'esprit en l'exerçant à l'analyse des idées abstraites; elle avait proclamé les droits de l'intelligence et l'avait habituée à examiner sous toutes les faces les dogmes de la religion ; elle avait même agrandi le champ de la métaphysique et cultivé avec un remarquable succès le domaine de l'ontologie; mais, depuis longtemps, elle s'était égarée dans les spéculations les plus abstruses, les plus puériles, sans aucune utilité pratique[1], et il était grandement temps qu'une puissante réaction s'opérât contre un ergotisme dangereux. Cette réaction, commencée par les Mystiques, fut précipitée par la Renaissance qui, en remettant en honneur les chefs-d'œuvre de l'antiquité et en les vulgarisant par l'imprimerie récemment découverte, ramena peu à peu tous les bons esprits à la simplicité de la méthode et à la clarté du raisonnement, comme aussi — dans le Nord surtout — à l'étude beaucoup trop négligée de l'Écriture sainte et des Pères. Pendant de longues années encore, la soumission, au moins extérieure, à l'autorité dogmatique de l'Église resta la même, aussi humble, aussi profonde, aussi servile; mais à mesure que la lumière se fit, un esprit d'opposition se manifesta avec une hardiesse croissante, en sorte que, dès la fin de cette période, un cri presque général se fit entendre d'un bout à l'autre de l'Europe chrétienne pour ré-

[1] Voy. *Érasme*, Stultitiæ laus, Basil., 1676, in-8°, p. 141 et suiv.

clamer une réforme de l'Église dans son chef et dans ses membres, aussi impérieusement que dans ses méthodes d'enseignement.

Parmi les Scolastiques les plus remarquables de cette époque de décadence, nous citerons Antonin, archevêque de Florence (✝ 1459), homme instruit pour son siècle, casuiste habile, qui le premier, dans l'Église romaine, composa un système complet de morale. Sa *Somme théologique* n'est, il est vrai, qu'un recueil informe de passages des Pères, de canons des conciles, de décrets des papes, de citations des Scolastiques et des canonistes, mais il épuise au moins la matière; aussi son livre eut-il beaucoup de succès. — Gabriel Biel (✝ 1495), disciple d'Occam, dont il a condensé le long commentaire sur le Maître des Sentences en un résumé substantiel, hérita de la haine du Docteur singulier contre les prétentions de la cour de Rome et les vices du clergé. En philosophie, il essaya de faire remplacer dans les écoles par Aristote lui-même ses commentateurs arabes. En religion, il s'appliqua à prêcher un christianisme pratique dans l'esprit de l'Évangile [1]. On doit regretter que la passion de la dialectique l'ait aveuglé souvent au point de lui faire franchir les bornes de la morale. Un pareil reproche ne saurait être adressé à Raimond de Sebonde ou Sabonde, qui professait à Toulouse en 1436. Ce penseur original essaya, le premier, dans un livre remarquable par la méthode et la clarté du style, de déduire *à priori* de la seule raison, sans recourir aux témoignages de la révélation, tous les dogmes du christianisme [2]. Selon lui, Dieu a donné à

[1] Voy. *H. Wigand Biel*, Diss. de G. Biel, celeberrimo papistâ antipapistâ, Vitenb., 1719, in-4°.

[2] *Raimond de Sebonde*, Theologia naturalis seu liber creaturarum, Francof., 1635, in-8°. — Cf. *Holberg*, De theologiâ naturali R. de Sabunde, Halle, 1843, in-8°. — *Matzke*, Die natürliche Theologie des Raymundus von Sabunde, Bresl., 1846, in-8°.

l'homme deux livres : celui de la nature, qui est accessible à tous par sa clarté et son universalité, et celui de l'Écriture, dont les prêtres seuls sont en état de faire usage. Toute créature est une lettre du premier. C'est dans ce livre de la nature, que les hérétiques ne sauraient falsifier et que les laïques peuvent lire couramment, que la connaissance de l'Être suprême et de nos rapports avec lui doit se puiser. Mais la plus sublime de toutes les connaissances est l'amour de Dieu, seule chose qu'il soit possible à l'homme de donner au Créateur de son propre fonds. Cet ouvrage, fort estimé en France, où il a été plusieurs fois imprimé et traduit, par Michel Montaigne entre autres, déplut à l'Église, moins toutefois que ceux de Pierre d'Ailly, évêque de Cambrai († 1425), et de son disciple Nicolas de Clémanges († vers 1440). Ces deux célèbres docteurs gallicans, dont le premier ternit malheureusement sa gloire en travaillant de tout son pouvoir, au concile de Constance, à faire condamner l'infortuné Jean Huss, ne se contentèrent pas de demander une réforme dans les études et l'abandon des subtilités scolastiques pour la lecture de la Bible et des Pères, ils s'élevèrent encore avec beaucoup d'énergie contre les abus de l'Église et la corruption du clergé [1]. Cependant le prodige de ce siècle, dans la sphère de la théologie et même de la science profane, fut Nicolas de Cusa, mort cardinal en 1464. Doué par la nature d'un esprit profond, d'une rare sagacité et d'un grand amour pour l'étude, il se passionna surtout pour la métaphysique pythagorico-platonicienne, à laquelle il emprunta les formes d'une théorie nouvelle pour identifier avec la théologie chrétienne ses spéculations sur

[1] Voy. *Von der Hardt,* Magnum OEcumen. Constant., concilium, Francof. et Lips., 1700, 7 vol. in-fol., P. III, p. 1-52 ; P. VI, p. 255-269; P. VII, p. 277-309, etc. —*D'Achery,* Spicileg., T. VII, p. 138 et suiv.

le *Un*, c'est-à-dire sur l'intelligence absolument simple et abstraite, où tout se confond dans l'unité, où toutes les différences disparaissent, où l'unité devient trinité, l'accident substance, le corps esprit, le mouvement repos, et à laquelle on donne le nom de Dieu [1] ; mais, d'un autre côté, il se montra l'adversaire déclaré des écoles de son temps, aux assertions tranchantes desquelles il opposa le scepticisme philosophique sous le nom de la docte ignorance. Ses ouvrages théologiques, écrits d'un style concis, énergique, sont fort obscurs et renferment d'étranges choses ; aussi ne les lit-on plus depuis longtemps. Si son nom n'a point échappé complétement à l'oubli, Nicolas de Cusa le doit au pressentiment qu'il eut, avant Copernic et Galilée, du mouvement de la terre et de la pluralité des mondes [2], comme aussi aux opinions libérales qu'il émit tant sur les Décrétales du Pseudo-Isidore et la donation de Constantin, dont un des premiers il soupçonna la fausseté [3], que sur la primauté du siége de Rome, primauté attachée, selon lui, non pas au siége, mais au choix de l'Église [4].

[1] *Nicolas de Cusa*, De doctâ ignorantiâ, lib. I, c. 10 ; II, c. 7-10.

[2] *Ibid.*, lib. II, c. 11-12.

[3] *Nicolas de Cusa*, De catholicâ concordantiâ, lib. III, c. 2 : Sunt, meo judicio, illa de Constantino apocrypha, sicut fortassis etiam quædam alia longa et magna scripta, SS. Clementi et Anacleto papæ attributa.

[4] *Ibid.*, lib. II, c. 34 : Unde etsi romanus pontifex, aut ex loco et sede Petri, aut principatu civitatis inter cæteros mundi episcopos in primatu ut principuus et honorabilissimus præstes tantæ civitatis, et sedens in tantâ Petri sede, veneraretur : tamen nisi subjectivè ex consensu concurreret electio per eos, qui aliorum omnium vices gerunt, non crederem ipsum præsidem aliorum omnium et principem sive judicem esse. Quare si per possibile Treverensis archiepiscopus per Ecclesiam congregatam pro præside et capite eligeretur, ille propriè plus successor S. Petri in principatu foret, quàm romanus episcopus.

§ 71.

Le mysticisme et la Renaissance en face du scolasticisme.

H. Schmidt, Der Mysticismus des Mittelalters in seiner Entstehungsperiode, Iena 1824, in-8°. — *Ch. Schmidt*, Essai sur les Mystiques du XIVe siècle, Strasb., 1836, in-4° — *Heeren*, Geschichte der klassisch. Literatur seit dem Wiederaufleben der Wissenschaften, Gött., 1797-1801, 2 vol. in-8°. — *Erhard*, Geschichte des Wiederaufblühens wissenschaftl. Bildung, Magd., 1827-32, 3 vol. in-8°.

Si le XIVe siècle vit le scolasticisme atteindre à son apogée, il assista aussi à la rupture de son alliance avec le mysticisme. Redevenue indépendante, la théologie mystique prit un développement parallèle et rapide, favorisée qu'elle était et par le dégoût qu'inspirait la creuse dialectique de l'École aux âmes avides d'une nourriture plus substantielle, et par les abus qui envahissaient l'Église entière, et par d'autres causes encore, au nombre desquelles on doit mentionner les croisades en Palestine et surtout les malheurs du temps. En faisant sentir aux hommes leur propre impuissance et la nécessité de se jeter dans les bras de Dieu, les calamités publiques réveillent toujours et partout le sentiment religieux d'autant plus énergiquement qu'elles sont plus terribles ou que le siècle est plus corrompu. Ce réveil se caractérise par un vif besoin de la miséricorde divine. Les papes profitèrent habilement de cette disposition générale des esprits pour établir la vente des indulgences, et cet abus, joint à la privation de la coupe dans la Cène, en blessant les âmes sincèrement pieuses, fut sans contredit une des causes les plus actives de la rapide propagation du mysticisme parmi le peuple.

Nulle part le nouveau mysticisme n'obtint autant de faveur qu'en Allemagne, au milieu d'une nation qui se faisait remarquer dès lors par sa nature rêveuse et contemplative, la gravité et la simplicité de ses mœurs, son caractère laborieux et paisible, son amour du bien et sa ténacité imperturbable à poursuivre jusqu'au bout ce qu'elle croit être la vérité. Il y jeta des racines profondes dans l'ordre des Frères prêcheurs, auquel appartenait Eckard de Cologne († 1329), qui poussa l'idée mystique de l'union avec Dieu jusqu'à l'anéantissement de la personnalité humaine, jusqu'à la déification panthéistique du moi. L'Église aurait peut-être fermé les yeux sur cette hérésie, si Eckard n'avait enseigné en même temps que l'homme, uni à Dieu, ne saurait pécher, Dieu lui-même agissant en lui, et que les bonnes œuvres lui sont par conséquent inutiles [1]. Cette opinion heurtait trop fortement les intérêts du clergé pour ne pas être condamnée, et elle le fut, en 1329. Le strasbourgeois Jean Tauler († 1361), le véritable créateur de la langue mystique en Allemagne, ne tomba pas dans une aussi dangereuse erreur. Il embrassa un mysticisme pratique ; mais ses sermons, qui ont été longtemps populaires, se font remarquer par une tendance moins ascétique que ceux de Bernard de Clairvaux. Jüterbog († 1465) marcha sur ses traces et acquit une influence dont il usa pour opposer une digue aux folies de la scolastique. Henri Suso († 1365) donna la préférence au mysticisme spéculatif [2], ainsi que Jean Ruysbroek († 1381), surnommé le Docteur extatique, qui introduisit dans le mysticisme occidental les formules les plus outrées des Mystiques de l'Orient, sans les

[1] Voy. *C. Schmidt*, Meister Eckart, dans les Theol. Studien und Kritik., an. 1839, p. 663 ; — Joh. Tauler, Hambourg, 1841, in-8°.

[2] Voy. *Diepenbrock*, H. Suso's Leben und Schriften, Ratisb., 1829, in-8°.

pousser toutefois jusqu'au panthéisme, car il eut grand soin de conserver la dualité dans l'unité, afin de ne pas priver l'homme de la vision béatifique de Dieu. Pour Ruysbroek, comme pour tous les Mystiques extatiques, l'extase est le point culminant de la vie spirituelle, elle fait tomber devant l'esprit de l'homme tous les voiles qui lui cachent sa propre existence, et elle le plonge dans l'abîme de l'amour divin [1]. Telles sont aussi à peu près les idées, qui forment le fond de la *Théologie allemande*, ouvrage anonyme que Luther plaçait à côté de la Bible et de saint Augustin [2]; seulement l'auteur inconnu de ce livre remarquable donne un sens moral au renoncement à soi-même et une couleur plus biblique à son mysticisme, qu'il débarrasse des vaines subtilités de la spéculation [3]. Dans l'*Imitation de Jésus*, Thomas à Kempis († 1471) — si c'est lui qui a composé cet ouvrage célèbre — ramena de même la religion au culte intérieur, au perfectionnement moral, à la sanctification du cœur, en nous présentant le Sauveur comme le type du renoncement à soi-même et de la soumission à la volonté de Dieu. Modèle lui-même de douceur, de piété et d'humilité, Thomas à Kempis était membre de la communauté de Frères de la vie commune, fondée, en 1384, par G. Groot, prêtre de Deventer. Cette communauté se composait de clercs et de laïques qui se consacraient uniquement à des exercices de dévotion et à des œuvres pies,

[1] Les ouvrages de Ruysbroek ont été imp. à Cologne, 1552, in-fol ; ceux de Suso, en 1555, in-8°.

[2] *Luther*, Briefe, éd. de De Wette, Berlin, 1825-28, 5 vol. in-8°, Brief, 60 : Ist mir nächst der Biblien und St. Augustin nicht vorkommen ein Buch, daraus ich mehr erlernet habe und erlernet haben will, was Gott, Christus, Mensch und alle Dinge sind.

[3] *Pfeiffer*, Theologia deutsch, dern. édit., Stuttg., 1855, in-8°. Cet ouvrage célèbre, dont il a été donné une dizaine d'éditions en Allemagne depuis celle de Luther (1516, in-4°), figure dans l'Index de Rome depuis 1621.

surtout à l'éducation de l'enfance, et qui, par leur vie laborieuse, leur piété fervente et leurs mœurs exemplaires, préparèrent sans aucun doute la réforme des établissements monastiques.

Ces derniers Mystiques s'écartaient déjà considérablement, on le voit, des Mystiques extatiques; s'ils conservaient la notion d'un anéantissement de l'âme humaine en Dieu, ils lui donnaient au moins un sens moral et pratique. L'illustre chancelier de l'université de Paris, Jean Charlier, dit Gerson et surnommé le Docteur très-chrétien († 1429), fit un pas de plus ; il repoussa formellement une doctrine qui conduisait au renversement de la morale en établissant en principe la passivité absolue de l'âme et la justification du pécheur par son union avec l'Absolu, et substitua à la passivité mystique la notion scientifique du sentiment, celle de toutes nos facultés qui nous conduit le plus sûrement à Dieu, sous le contrôle de l'intelligence. Le système de Gerson a été appelé avec raison un mysticisme psychologique, car il a son fondement dans l'âme même qui, dévorée du désir de s'approcher de l'Être suprême, se déploie, se dilate et s'élève par les trois degrés du ravissement, de l'union et de la quiétude, jusqu'à l'amour de Dieu, dans lequel ses aspirations se trouvent satisfaites. C'est ce déploiement, cet essor de l'âme vers la Divinité que Gerson entreprit d'exposer sous une forme scientifique dans sa *Théologie mystico-spéculative,* qu'il fit suivre d'une *Théologie mystico-pratique,* où il essaya d'enseigner à l'homme le moyen d'arriver à la contemplation ou à l'intuition mystique de Dieu [1].

[1] Voy. ces ouvrages dans le T. III de ses Opera, édit. Dupin. — Cf. *Engelhardt,* Comment. de Gersonio mystico, Erlang., 1822-23, 2 part. in-4°. — *Liebner,* Ueber Gerson's mystische Theologie, dans les Studien und Kritik., an. 1835, cah. 2.— *Hundeshagen,* Ueber die mystische Theologie des J. Charlier von Gerson, dans *Illgen,* Zeitschrift für die histor. Theologie, T. IV, cah. 1.

Mais ce n'est pas seulement comme mystique que Gerson s'est rendu célèbre. Il occupe aussi un rang considérable dans l'histoire de la dogmatique par ses *Définitions des termes*, et dans celle de l'Église par ses vivés attaques contre l'inanité de la scolastique et les crimes de la hiérarchie.

Depuis les démêlés de Philippe le Bel avec Boniface VIII, on s'était, en effet, habitué en France à discuter assez librement les prétentions des papes à la souveraineté universelle [1] ; déjà même Guillaume Durand, évêque de Mende († 1328), avait fait entendre cette menace prophétique : Rome revendique tout, qu'elle craigne de tout perdre [2]. Gerson ne s'en tint pas à des menaces. Il attaqua vigoureusement les prétentions excessives de la papauté, en opposant à l'Église romaine l'Église universelle, dont le chef unique est le Christ [3], et il osa s'en prendre au pape lui-même, en soutenant que, comme pape, il peut pécher, et que, comme homme, il peut errer. Un siècle plus tôt, cette audace l'aurait infailliblement conduit au bûcher ; mais déjà Rome s'était aliéné l'opinion publique qui, en Allemagne et en Italie, aussi bien qu'en France, condamnait hautement la corruption de la cour romaine. En Allemagne, Jean Wessel de Groningue († 1489), que l'on a qualifié avec raison de précurseur de Luther [4], proclama, vers le même temps, en s'appuyant sur saint Paul et saint Augustin, le grand principe du protestantisme, la justification par la foi. Il combattit même tout le système dog-

[1] Voy., entre autres, *Jean de Paris*, De potestate regiâ et papali, dans le Monarchia de *Goldast*, T. II, p. 120.

[2] *G. Durand*, Tractatus de modo celebrandi generalis concilii, pars II. tit. 7 : Ecclesia romana sibi vindicat universa, unde timendum est quòd universa perdat.

[3] *Gerson*, Opus de modis uniendi ac reformandi Ecclesiam in concilio universali, c. 5 et suiv.

[4] *Ulmann*, J. Wessel, ein Vorgänger Luthers, Hamb., 1834, in-8°; 2e édit., 1842, formant le 2e vol. de ses Reformatoren vor der Reformation.

matique et ecclésiastique du catholicisme, moins énergiquement pourtant que le nominaliste Jean de Wesel († en prison en 1481), professeur à Erfurt et prédicateur à Worms, qui osa opposer la Bible à la tradition, comme source unique de la foi, et faire revivre, un demi-siècle avant Calvin, la théorie augustinienne de l'élection éternelle. En Italie, l'éloquent dominicain Savonarola paya de sa vie, en 1498, son zèle pour la réforme de l'Église, dont il stigmatisa la corruption dans un style apocalyptique [1]. Au point de vue dogmatique, Savonarola ne s'écartait pas de la doctrine de Thomas d'Aquin, la lumière de son ordre, si ce n'est en ce qu'il attachait peut-être moins d'importance que lui à l'intercession des Saints et aux bonnes œuvres ; aussi ne fut-ce point en qualité d'hérétique qu'il fut mis à mort, mais comme ennemi de la maison de Médicis et surtout comme censeur amer des vices du clergé et de la cour de Rome.

Tel est aussi le caractère principal de l'opposition que la Renaissance fit à l'Église dans le XIVe et surtout dans le XVe siècle. Une réforme était sans doute dans ses vœux, mais par réforme elle n'entendait en général que la limitation du pouvoir exorbitant des papes, le rétablissement de la discipline dans l'Église, la cessation des déprédations du clergé et des scandales dont il donnait l'exemple, c'est-à-dire qu'elle réclamait une réforme purement extérieure, sans se douter que le mal avait des racines plus profondes, qu'il tenait essentiellement aux altérations que les doctrines chrétiennes avaient subies dans le cours des siècles. N'est-ce pas, en effet, en s'inclinant humblement devant la religion catholique, que Boccace († 1375), par exemple, attaqua l'Église romaine et le

[1] Voy. *Rudelbach*, Hieron. Savonarola und seine Zeit, Hamb., 1835, in-8°. — *Meier*, Gir. Savonarola, Berlin, 1836, in-8°.

clergé, et que Pétrarque († 1374) s'éleva avec l'indignation d'un cœur honnête contre la corruption de la cour de Rome, dont il nous a tracé de hideux tableaux [1] ? Le Dante († 1321) dirigea plutôt ses coups contre la philosophie scolastique. Elle trouva aussi de rudes adversaires chez tous les philosophes formés à l'école des Grecs réfugiés en Italie, tels que Rodolphe Agricola († 1485), à qui son aversion pour les subtilités de l'École fit méconnaître les services réels que la scolastique a rendus au développement intellectuel du monde moderne, en préparant les esprits à l'analyse philosophique [2]. Machiavel subordonna nettement la religion à la politique, et la fit descendre du rang d'un principe moral à celui d'un moyen de gouvernement. Mais de tous les amis de la Renaissance, celui qui prouva le plus clairement à la papauté combien la science et surtout la critique historique, à laquelle les Scolastiques étaient restés tout à fait étrangers, pouvaient offrir de dangers pour son système, ce fut le romain Laurentius Valla († 1457), le premier latiniste de son temps. Il ne craignit pas de nier l'authenticité de la correspondance de Jésus-Christ avec Abgare, prouva que le Symbole dit des Apôtres n'est pas l'œuvre des premiers prédicateurs de l'Évangile [3], osa traiter avec sévérité la Vulgate et Aristote lui-même, et poussa l'audace jusqu'à saper le fondement de l'autorité temporelle du siége de Rome [4], en démontrant péremptoirement la fausseté de la donation de Constantin.

[1] *Pétrarque*, Epist. 10, 14, 15, 18.

[2] *Tennemann*, Geschichte der Philosophie, Leipz., 1798 et suiv., 11 vol. in-8°, T. IX, p. 138 et suiv.

[3] Voy. les Notes à la fin du vol., note M.

[4] *L. Valla*, De ementitâ Constantini donatione declamatio, dans ses Opera, édit. de Bâle, 1543, in-fol.

§ 72.

Apologétique.

Les anciennes luttes des Chrétiens avec les Juifs et les Musulmans se continuèrent dans cette période, mais sans éclat. Les rudes théologiens du moyen âge trouvèrent en général plus simple et plus commode d'employer contre leurs ennemis les armes de la chair que celles de l'esprit. Très-peu d'entre eux suivirent l'exemple d'Alain de Lille († 1203), qui, posant en principe que, pour triompher des hérétiques, il ne suffit pas de recourir à l'autorité, mais qu'il faut encore les ramener par le raisonnement, entreprit d'appliquer à tous les dogmes du christianisme la démonstration rationnelle [1]. Pierre le Vénérable († 1156) et quelques autres opposèrent aux Juifs les prophéties de l'Ancien Testament, sans autre résultat appréciable que de porter les rabbins à donner des passages qu'on leur opposait une interprétation antimessianique. La polémique contre les Musulmans aurait dû, à ce qu'il semble, s'attacher avant tout à faire valoir le spiritualisme et la noble simplicité de l'Évangile, mais les apologistes chrétiens aimèrent mieux persister à répandre la calomnie sur la religion de Mahomet, qu'ils connaissaient à peine. Nous ne trouvons que deux honorables exceptions à signaler : Thomas d'Aquin, qui, dans sa *Somme contre les Gentils*, s'appliqua à présenter les dogmes positifs du christianisme sous un point de vue rationnel, en laissant de côté les sentences de l'Écriture dont les Infidèles ne reconnaissent pas l'autorité, et Rai-

[1] *Alain de Lille*, De arte fidei, dans le T. I du Thesaurus de *Pez*.

mond Martini († vers 1286), qui prit plutôt à tâche de prouver aux Juifs la vérité de la religion chrétienne tant par les prophéties de l'Ancien Testament que par les écrits des rabbins [1]. C'est seulement lorsque la Renaissance eut répandu le goût des études philologiques et brisé en partie les entraves que la scolastique mettait à l'esprit humain, qu'il s'introduisit dans l'apologétique une méthode plus raisonnable. Il était temps que cette réforme s'opérât ; car, dans leur enthousiasme pour les anciens classiques et pour la philosophie platonicienne, beaucoup d'excellents esprits dissimulaient à peine leur mépris pour le christianisme, qu'ils confondaient naturellement avec le catholicisme tel que l'exposaient les Scolastiques dans leur langage obscur et barbare. C'eût été sans doute un devoir pour les théologiens de leur montrer leur erreur ; mais ils laissèrent ce soin à un philosophe, à Marsile Ficin († 1499), qui sut défendre habilement le christianisme, et contre les incrédules et contre les Juifs, par des arguments puisés tour à tour dans la raison et dans l'histoire [2].

§ 73.

Bérenger de Tours.

Dassov, De hæresi Berengerianâ, Gryphisv., 1702, in-4°. — *Ersch* et *Gruber*, Encyclopædie, art. Berengar. — *Lessing*, Berengarius Turonensis, Brunsw., 1770, in-4°. — *Stäudlin*, Berengarius Turonensis, dans les Archiv. für alte und neue Kirchengeschichte, de *Stäudlin* et *Tzschirner*, Leipz., 1813-22, 5 vol. in-8°, T. II, cah. 1.

La question que Paschase Radbert avait soulevée dans le IXe siècle et que l'Église n'avait point résolue (*Voy.* § 53), se

[1] *Martini*, Pugio fidei adversùs Mauros et Judæos, Lips., 1687, in-fol.
[2] Voy. *Marsile Ficin*, De religione christianâ et fidei pietate, dans ses Opera, Paris, 1641, in-fol.

représenta dans cette période et donna lieu à une violente dispute entre Lanfranc et Bérenger († 1088), directeurs des écoles du Bec et de Tours, les plus célèbres qu'il y eût alors en France. Trop d'intérêts philosophiques, dogmatiques et hiérarchiques se rattachaient au dogme de la présence réelle pour qu'on n'essayât pas de le fixer, et le siècle était trop avide de réalisme, pour que la question ne fût pas tranchée dans le sens le plus matériel. Ce fut Bérenger, un des hommes les plus savants et les plus vertueux de son temps, qui provoqua la lutte [1] en prenant la défense du traité de Jean Scot Érigène contre Paschase Radbert, dont l'opinion se répandait de plus en plus parmi le peuple à l'aide de prétendus miracles. A son sens, Jésus, en instituant la Cène, a employé les mots de corps et de sang dans un sens tropique ou figuré, ceux de pain et de vin dans leur sens naturel. La bénédiction sacerdotale ne produit aucun changement dans la substance des éléments; le pain et le vin sont seulement changés comme le nom de Saul le fut en celui de Paul, c'est-à-dire qu'ils sont ennoblis, qu'ils acquièrent une plus haute valeur; mais leur substance n'est point anéantie, ils restent du pain et du vin. La bouche reçoit ce pain et ce vin, mais l'homme intérieur mange et boit spirituellement par la foi le corps et le sang du Christ, pourvu qu'il communie dignement, car, dans le cas contraire, il ne reçoit que du pain et du vin. Enfin le sacrifice de la messe n'est qu'un acte commémoratif du sacrifice du Sauveur, sacrifice qui a été accompli une fois pour toutes et ne peut se renouveler [2]. A cette théorie, qui n'était au fond que celle de Ratramne, Lanfranc se contenta d'opposer celle de Paschase

[1] *Mansi*, Concil., T. XIX, p. 768.

[2] Voy. *Bérenger,* Liber de sacrâ cœnâ adv. Lanfrancum, édit Stäudlin, Gött., 1820-29, in-4°; — Liber posterior, édit. Vischer, Berlin, 1834, in-8°.

Radbert [1]. Bérenger maintint son sentiment en s'appuyant sur la raison et le bon sens ; son adversaire, de son côté, en appela au siége de Rome, et Bérenger fut condamné, sans avoir été entendu, en 1050 ; mais quoique la sentence de condamnation eût été renouvelée, la même année, au synode de Vercelli, la protection de l'évêque de Tours le garantit de la persécution. Quatre ans plus tard, le célèbre Hildebrand, alors légat en France, lui prescrivit le silence et lui ordonna de s'en tenir aux paroles mêmes de l'institution de la Cène. Cinq ans après cependant, Bérenger, mandé à Rome, se vit forcé, par de mauvais traitements et des menaces de mort, de signer une profession de foi vraiment capernaïtique dressée par le cardinal Humbert [2]. A peine rentré en France, il se hâta de rétracter une signature qui lui avait été arrachée par la violence, en se plaignant amèrement du pape et du concile de Rome, et cette rétractation accrut encore la haine de ses ennemis. Grégoire VII lui-même, tout favorable qu'il était à son opinion, dut céder aux clameurs du fanatisme. Deux autres conciles, tenus à Rome en 1078 et en 1079, établirent enfin des formules précises [3], mais la bienveillance du pape pour

[1] *Lanfranc,* De eucharistiæ sacramento, c. 18 : Credimus terrenas substantias quæ in mensâ dominicâ per sacerdotale ministerium divinitùs sanctificantur, ineffabiliter, incomprehensibiliter, mirabiliter, operante supernâ potentiâ, converti in essentiam Dominici corporis, reservatis ipsarum rerum speciebus et quibusdam aliis qualitatibus, ne percipientes cruda et cruenta horrerent, et ut credentes fidei præmia ampliora perciperent, ipso tamen Dominico corpore existente in cœlestibus in dexteram Patris immortali, inviolato, integro, incontaminato, illæso, ut verè dici possit, et ipsum corpus, quod de Virgine sumtum est, nos sumere, et tamen non ipsum : ipsum quidem, quantùm ad essentiam veræque naturæ proprietatem atque naturam : non ipsum autem, si spectes panis vinique speciem cœteraque superiùs comprehensa.

[2] La voici, telle que la donne *Lanfranc,* Op. cit., c. 2 : Consentio.... panem et vinum, quæ in altari ponuntur, post consecrationem non solùm sacramentum, sed etiam verum corpus et sanguinem D. N. J. Ch. esse, et sensualiter non solùm sacramento, sed in veritate manibus sacerdotum tractari, frangi et fidelium dentibus atteri, etc.

[3] *Mansi,* Concil., T. XIX, p. 761 : Profiteor panem altaris post consecrationem

Bérenger se manifesta par les ménagements dont on usa envers lui. Il passa les dernières années de sa vie dans l'île de Saint-Cosme, près de Tours, sans être inquiété de nouveau, quoiqu'il persistât dans son sentiment [1].

Cette controverse, qui donna naissance à un grand nombre d'écrits [2], parmi lesquels on peut citer comme les plus remarquables, d'une part, ceux de Guitmond (vivant en 1060), de Durand (en 1072), de Hugues de Langres, du moine Alger († 1130), et de l'autre, ceux d'Eusèbe Bruno († 1125) et de Paulin de Metz, ne fut point terminée par la condamnation de Bérenger. On continua à discuter et à émettre les opinions les plus diverses, comme nous le verrons ailleurs, jusqu'au quatrième concile du Latran, tenu en 1215, sous le pontificat d'Innocent III, où la théorie de Paschase Radbert obtint enfin un triomphe complet et devint un dogme de l'Église, sous le nom de transsubstantiation [3]. Dès lors on redoubla d'attention pour que rien ne se perdît des espèces sacramentelles, et comme il était plus aisé de répandre une goutte du vin consacré que d'égarer une hostie, le concile de Constance,

esse verum corpus Christi, quod natum est de Virgine, quod passum est in cruce, quod sedet ad dexteram Patris, et vinum altaris, postquam consecratum est, esse verum sanguinem, qui manavit de latere Christi. — *Ibid.*, p. 762 : Corde credo et ore confiteor, panem et vinum, quæ ponuntur in altari, per mysterium sacræ orationis et verba nostri Redemptoris substantialiter converti in veram et propriam et vivificatricem carnem et sanguinem J.-Ch. D. N., et post consecrationem esse verum Christi corpus, quod natum est de Virgine, et quod pro salute mundi oblatum in cruce pependit, et quod sedet ad dexteram Patris, et verum sanguinem Christi, qui de latere ejus effusus est, non tantùm per signum et virtutem sacramenti, sed in proprietate naturæ et veritate substantiæ.

[1] *Martène* et *Durand,* Thesaurus nov. anecdot., T. IV, p. 103-109.

[2] Ces écrits ont été insérés en partie dans le T. XVIII de la Maxima Biblioth. PP., édit. de Lyon.

[3] *Mansi*, Concil., T. XXII, p. 981 : Corpus et sanguis in sacramento altaris sub speciebus vini et panis veraciter continentur, transsubstantiatis pane in corpus et vino in sanguinem, potestate divinâ, ut ad perficiendum mysterium unitatis accipiamus ipsi de suo, quod accepit ipse de nostro.

en 1415, voulut prévenir un tel accident, en retranchant définitivement la coupe aux laïcs [1].

§ 74.

Controverses entre les Églises d'Orient et d'Occident.

Ullmann, Nicolaus von Methone, Euthymius Zigabenus und Nicetas Choniates, oder die dogmatische Entwicklung der griechisch. Kirche im XIIten Jahrhund., dans les Studien und Kritik., an. 1833, cah. 3. — *Leo Allatius,* De Ecclesiæ Occidentalis atque Orientalis perpetuâ consensione lib. III, Colon., 1648, in-4°.

L'Église grecque admettait, depuis Jean Damascène, que la consécration opère dans les espèces sacramentelles une sorte de transformation (μεταποίησις), qui n'était pas tout à fait la transsubstantiation, comme le prouvent les discussions élevées à ce sujet au concile de Florence [2], quoiqu'elle en approchât beaucoup. Les deux Églises n'eurent donc aucune dispute sur ce dogme; mais l'usage du pain fermenté, que les Grecs avaient conservé, en provoqua une très-vive au XIe siècle. Cette querelle, qui hâta une séparation préparée depuis longtemps autant par la jalousie des deux patriarcats de Rome et de Constantinople que par les antipathies nationales, prit, à dater du XIVe siècle, un nouveau degré de violence. Anselme de Cantorbéry, Anselme de Havelberg (vivant en 1145) et Thomas d'Aquin furent les plus célèbres champions de l'Église latine, qu'ils défendirent avec plus de passion que de bonne foi. L'opuscule que

[1] Concil. Constantiense, Sess. XIII, dans *Von der Hardt*, Op. citat. P. IV, p. 333.
[2] *Labbe*, Concil. collect., T. XIII, p. 491.

Thomas d'Aquin composa à cette occasion est surtout remarquable par l'impudence avec laquelle il osa falsifier les textes des Pères de l'Église, à l'autorité de qui il en appelait. Dans le camp de l'Église grecque se distinguèrent Théophylacte, archevêque des Bulgares († 1107), Euthymius Zigabenus, moine de Constantinople († après 1118), et son abréviateur Nicétas Acominate († après 1206); Nilus Cabasilas, archevêque de Thessalonique, vers 1340, Maxime Planudes et Grégoire Palamas, deux moines qui vécurent vers le même temps. Des intérêts politiques ou hiérarchiques amenèrent plus d'une tentative de rapprochement. Lors du concile de Lyon, en 1274 [1], le pape Grégoire X put un instant croire son triomphe assuré : les députés de l'empereur Michel Paléologue reçurent le Filioque et admirent les prétentions du siége de Rome à la suprématie universelle; mais le peuple et le clergé de Constantinople les désavouèrent, et Andronic Paléologue fut ainsi forcé de retirer les concessions que son père avait faites dans l'espoir d'obtenir le secours de l'Occident [2]. Cette tentative infructueuse, renouvelée par Jean XXII et par le moine Barlaam, de Calabre, qui, après avoir écrit contre l'Église latine, fit volte face, à l'exemple de Manuel Kalekas et de Démétrius Cydonius, le traducteur des ouvrages d'Anselme de Cantorbéry et de Thomas d'Aquin. Après son apostasie, Barlaam publia plusieurs livres contre l'Église grecque, pour se venger des persécutions que lui avaient attirées ses attaques contre les Hésychastes, quiétistes matérialistes qui s'imaginaient qu'en tenant le menton appuyé sur la poitrine et le

[1] Voy. la lettre de l'empereur Michel Paléologue à Grégoire X, dans *Mansi*, Concil., T. XXIV, p. 67 et suiv.
[2] *Pachymère*, Historia Andronici, lib. I, c. 2.

regard fixé sur le nombril, ils voyaient des yeux du corps la lumière incréée et éternelle qui resplendit sur le Thabor [1] lors de la transfiguration du Christ.

Pressé par les Turcs, l'empereur Jean Paléologue eut encore une fois recours au siége de Rome, et acheta une promesse de secours par une complète soumission. L'union des deux Églises fut proclamée au concile de Florence en 1439 ; mais les patriarches d'Alexandrie, d'Antioche et de Jérusalem, qui vivaient sous le sceptre d'Amurat, refusèrent d'y souscrire, et à Constantinople même la fureur du peuple menaça plus d'une fois la vie des patriarches partisans de l'union. L'Église grecque est donc restée séparée de l'Église latine sur ces quatre points : la procession du Saint-Esprit, le pain azyme, la primauté du siége de Rome et le purgatoire. Des tentatives d'union avec l'Église arménienne, dictées aussi par la politique, n'eurent pas un succès plus heureux. La masse du peuple resta fidèle à sa foi, en dépit de tous les efforts de ses princes.

§ 75.

Les Bogomiles.

J.-C. Wolf, Historia Bogomilorum, Vitemb, 1712, in-4°. — *OEder,* Prodrom. hist. Bogomilorum critic., Gött., 1743, in-4°. — *F. Schmid*, Historia Paulicianorum orientalium, Hafn., 1826, in-8°. — *Engelhardt*, Die Bogomilen, dans ses kirchengeschicht. Abhandlungen, Erl., 1832, in-8°, n° 2.

Au milieu même des dangers qui menaçaient l'Empire, l'Église grecque ne perdit rien, dans cette période, de l'esprit

[1] *Ersch* et *Gruber,* Encyclop., art. Hesychastæ.

de persécution qui lui avait fait répandre tant de sang. Elle exerça ses fureurs fanatiques contre les Pauliciens, ses anciens ennemis, qui parurent, en 1111, à Constantinople même, sous le nom de Bogomiles [1]. Les doctrines de ces sectaires offrent, comme celles des Cathares occidentaux, de grandes analogies, mais aussi quelques différences avec celles des Pauliciens proprement dits ; c'est un mélange assez confus de panthéisme, de dualisme et de mysticisme. L'Être suprême, le Père, que les Bogomiles représentaient sous une forme humaine (ἀνθρωπόμορφος) sans lui donner pourtant un corps (ἀσώματος), a deux fils, Satanaël et le Logos. La création primitive, invisible, spirituelle, est l'œuvre de l'Être suprême ; elle a servi de type à la création visible, œuvre de Satanaël, qui, entraîné par son orgueil, osa s'égaler au Père, se révolta contre lui et perdit son droit d'aînesse. Comme dans le système de Saturnin, Satanaël créa l'homme du limon de la terre, mais il ne put parvenir à l'animer. Il pria donc l'Être suprême de mettre en lui l'esprit de vie (πνεῦμα ζωῆς), en lui promettant que l'homme serait leur propriété commune ; mais il viola sa promesse et tyrannisa sa créature de toutes les manières. Émn de compassion, Dieu résolut de venir en aide à l'homme. Le Logos sortit de son cœur, où il était de toute éternité, entra dans la vierge Marie par l'oreille, prit un corps céleste et opéra toutes les œuvres que les Évangiles racontent ; mais sa mort ne fut qu'apparente. Après avoir enchaîné Satanaël, du nom duquel il enleva la syllabe angélique El (Dieu), il retourna auprès du Père et prit à sa droite la place que Satanaël avait perdue, laissant au Saint-Esprit le soin de diriger les élus. Les Bogomiles admettaient donc la Trinité, qu'ils re-

[1] *Dufresne,* Glossarium græcum, au mot Βογόμιλοι.

présentaient sous les images d'un vieillard, d'un adulte et d'un adolescent. Ils prêchaient le culte intérieur, priaient et jeûnaient souvent, afin de se rendre dignes de recevoir le Saint-Esprit, ne croyaient pas à la résurrection de la chair, rejetaient les sacrements, remplaçaient la Cène par l'Oraison dominicale, ne révéraient ni les images ni la croix, proscrivaient les temples, comme la demeure des démons, n'avaient parmi eux ni prêtres ni moines, réduisaient les livres canoniques de l'Ancien Testament aux Psaumes et aux seize Prophètes, tout le reste ayant été écrit sous l'influence de Satanaël; mais ils acceptaient le Nouveau Testament, en se réservant le droit d'une interprétation très-arbitraire et même celui de corriger le texte à leur fantaisie, sous le prétexte que Chrysostôme avait falsifié les Évangiles. Comme les Cathares, ils faisaient usage de livres apocryphes, entre autres du Livre de saint Jean [1] et de la Vision d'Ésaïe.

§ 76.

Sectes hostiles à l'Église romaine.

Flacius, Catalogus testium veritatis, Francof., 1666, in-fol. — Fasciculus rerum expetendarum ac fugiendarum, Col., 1535, in-fol. — *Hahn*, Geschichte der Ketzer im Mittelalter, Stuttg., 1850, 3 vol. in-8°.

Plus le système dogmatique de l'Église catholique tendit, en se développant, à renfermer la raison dans d'étroites limites; plus les travaux des Scolastiques dépouillèrent le christianisme de son caractère spirituel et moral pour le réduire à ce vain formalisme qui déshonorait l'Église grecque ; plus l'in-

[1] Voy. *Thilo*, Cod. apocr., T. I, p. 884.

satiable ambition du siége de Rome se manifesta clairement par ses empiétements sur le pouvoir temporel et sur l'autorité épiscopale ; plus l'Église, enfin, infidèle à sa mission, déploya de violence pour maintenir un pouvoir usurpé; plus l'on vit aussi les révoltes contre le despotisme clérical se multiplier, et les protestations devenir violentes contre ces déplorables tendances. Nous avons eu déjà l'occasion de parler de la double opposition qui surgit, dans le sein même de l'Église catholique, au réveil du sentiment religieux et à la renaissance des lettres; il nous reste à faire connaître les sectes qui se séparèrent plus ou moins ouvertement de Rome durant cette période.

§ 77.

Sectes panthéistiques.

Les sectateurs du panthéisme, qui paraissent avoir été assez nombreux dans le XIIIe siècle, furent combattus avec ardeur par l'Église. Partisans de cette philosophie néoplatonicienne, mystique et cabalistique que Jean Scot Érigène avait professée dans le IXe siècle, et que les écoles arabes les plus florissantes continuaient à enseigner, Amalric de Bène († 1207) et son disciple David de Dinant essayèrent de ressusciter le panthéisme mystique dans les écoles de Paris. Ils osèrent soutenir dans leurs leçons publiques, au grand scandale de l'Église, que tout est Dieu et que Dieu est tout; que Créateur et créatures sont identiques, parce que Dieu est le principe et la fin de toutes choses, et que tout retourne en lui pour s'y reposer dans une unité immuable [1]. Pour eux, le Christ n'était

[1] *Muratori*, Scriptores rer. italic., T. III, P. I, p. 481.

que l'âme du monde, le Saint-Esprit que le sentiment religieux. Cette doctrine, dont leurs disciples tirèrent les conséquences pratiques [1] les plus dangereuses, fut condamnée, en 1204 et en 1209, par l'université de Paris, et cette condamnation entraîna la peine du feu pour plusieurs de ses adhérents [2]. En même temps, les écrits de Scot Érigène furent déclarés hérétiques par un légat du pape, et l'enseignement de la philosophie d'Aristote, telle qu'on la connaissait alors, fut interdit [3].

L'histoire de la philosophie place ordinairement à côté de ces deux panthéistes Simon de Tournay, autre professeur à Paris ; mais, s'il faut en croire Henri de Gand [4], son seul crime était de suivre trop fidèlement Aristote. Thomas de Cantimpré l'accuse, il est vrai, — sans en fournir toutefois la preuve — d'avoir placé sur la même ligne, comme d'adroits imposteurs, Jésus, Moïse et Mahomet [5], blasphème dont le pape Grégoire IX chargea aussi, et sans plus de raison, l'empereur Frédéric II. C'est encore parce que les principes philosophiques d'Aristote les avaient écartés des voies de l'orthodoxie, que plusieurs philosophes furent condamnés à Paris par

[1] *Krönlein*, Amalrich von Bena und David von Dinanto, dans les Studien und Kritik., an. 1847, cah. 2.

[2] *Du Plessis d'Argentré*, Op. cit., T. I, p. 126-132 — *Martène*, Thesaurus novus anecdot., T. IV, p. 163.

[3] *Du Boulay*, Hist. univ. Paris , T. III, p. 81.

[4] *Henri de Gand*, Liber de script. eccles., c. 24, dans la Biblioth. eccles. de *Fabricius*, T. II, p. 121.

[5] *Thomas de Cantimpré*, Bonum universale de apibus, lib. II, c. 48, § 5 : Tres sunt qui mundum sectis suis et dogmatibus subjugârunt, Moyses, Jesus et Mahometus. Moyses primò judaicum populum infatuavit, Jesus Christus a suo nomine Christianos, gentilem populum Mahometus. — On a conclu de ce passage, un peu à la légère, que Simon de Tournay est l'auteur du fameux livre De tribus impostoribus, qui ne remonte pas au delà de la fin du XVI[e] siècle ; cela paraît démontré aujourd'hui. Au reste, on a publié depuis, sous ce titre, des ouvrages d'un contenu très-différent. Voy. *Rosenkranz*, Der Zweifel am Glauben, Halle, 1830, in-8°.

l'évêque Étienne Tempier († 1279). Cette censure [1], beaucoup trop générale, fut révoquée plus tard; mais la philosophie d'Averrhoès resta toujours depuis en exécration à la théologie chrétienne. Outre son principe essentiellement panthéistique d'un intellect actif (πρακτικὸς νοῦς), c'est-à-dire d'un entendement éternel, universel, unique pour tout le genre humain, avec lequel l'âme doit s'identifier par l'étude et la spéculation pour arriver au dernier degré de la perfection et échapper à l'anéantissement après cette vie, cette philosophie passait encore pour favorable à l'astrologie et à la magie, prétendues sciences qui furent toujours en horreur dans l'Église.

§ 78.

Sectes populaires.

Füsslin, Kirchen-und Ketzerhistorie der mittleren Zeit, Frankf., 1770-74, 3 vol. in-8°. — *Mosheim*, De Beghardis et Beguinabus, Lips., 1790, in-8°. — *Pet. Moneta*, Adversùs Catharos et Valdenses, Romæ, 1743, in-fol. — *Sacchoni*, Summa de Catharis et Leonistis, dans le Catalogus testium veritatis de *Flacius Illyricus* ou dans le T. XXV de la Max. Bibl. PP. Lugdun. — *Beausobre*, Diss. sur les Adamites de Bohême, dans le T. II de l'Hist. de la guerre des Hussites, par *Lenfant*, Amst., 1731, in-4°. — *Baggiolini*, Dolcino e i Patareni, Novara, 1838, in-8°. — *Krone*, Fra Dolcino und die Patarener, Leipz., 1844, in-8°. — *Boileau*, Historia Flagellantium, Paris., 1700, in-12. — *Thiers*, Critique de l'Histoire des Flagellans, Paris, 1703, in-12. — *Förstemann*, Die christliche Geisslergesellschaften, Halle, 1828, in-8°. — *Mohnike*, Ueber Geisslergesellschaften und Verbrüderungen dieser Art, dans le Zeitschrift d'*Illgen*, an. 1833, T. III, cah. 2. — *Engelhardt*, De Evangelio æterno, Erl., 1824-26, 3 parties in-8°. — *Léger*, Hist. générale des Églises évangéliques du Piémont ou Vaudoises, Leyde, 1669, in-fol. — *J. Brez*, Histoire des Vaudois, Laus., 1796, 2 vol. in-8°. — *A. Muston*, Histoire des Vaudois du Piémont, Paris, 1851, 4 vol. in-12. — *Blair*, Hist. of the Waldenses, Edimb., 1833, 2 vol. in-8°. — *Ch. Schmidt*, Histoire et doctrine de la secte des Cathares ou Albigeois, Paris, 1849, 2 vol. in-8°.

Dès le XIIe siècle, une vie nouvelle commença à se répandre en Occident, et cette espèce de rénovation intellectuelle et

[1] *Du Plessis d'Argentré*, Op. cit., T. I, p. 175.

morale ne se manifesta pas seulement dans les écoles, mais parmi le peuple même, au sein duquel on vit éclore une foule de sectes. Ces sectes populaires ne s'occupèrent guère d'abstractions philosophiques ; mais elles n'en étaient que plus dangereuses pour la papauté, dont elles prédisaient la chute prochaine, et pour le clergé, dont elles censuraient amèrement l'ambition, l'avarice et la corruption. Nous n'avons point à nous occuper ici de l'entreprise d'Arnaud de Brescia [1]. Réformateur plutôt politique que religieux, il ne trouvait, dit-on, à critiquer dans la dogmatique de l'Église, que les doctrines de la Cène et du baptême, lesquelles n'étaient pas, selon lui, conformes à l'Évangile [2]; encore le fait n'est-il pas certain. Nous ne nous arrêterons pas davantage aux sectes ascétiques qui, sous le nom de Frères apostoliques, essayèrent de ramener l'Église à sa simplicité primitive par l'exemple d'une vie humble et pauvre, parce qu'elles n'exercèrent qu'une influence locale très-limitée. Il n'en fut pas de même d'autres sectes, où l'élément religieux prédominait : malgré les persécutions exercées contre elles, elles ne cessèrent de croître et de gagner en importance, en sorte que, pour arrêter leurs progrès, l'Église romaine se vit obligée d'instituer deux nouveaux ordres religieux, celui des Dominicains et celui des Franciscains, spécialement destinés à les combattre avec leurs propres armes, la prédication et la pauvreté volontaire.

Quelque nombreuses et diverses que fussent ces dernières sectes, elles étaient comprises sous la dénomination commune de Manichéens. On ne peut guère douter que plusieurs d'entre elles, celle des Cathares, par exemple, qui, dès le XII[e] siècle, était organisée en Église en Italie et dans le midi de la France,

[1] Voy. *Francke*, Arnold von Brescia und seine Zeit, Zurich, 1835, in-8°.
[2] *Othon de Frisingen*, De rebus gestis Friderici I, c. 2, § 20.

avait des évêques ou des diacres, assemblait des synodes [1], on ne peut guère douter, disons-nous, que plusieurs ne se soient rattachées à l'hérésie de Manès et n'aient professé le dualisme; mais les doctrines des autres se rapprochent du spiritualisme beaucoup plus que du manichéisme. Toutes ces sectes, fort répandues dans le nord de l'Italie, le midi de la France, les Pays-Bas, ainsi que sur les bords du Rhin, c'est-à-dire dans les pays où régnait la plus grande liberté civile, offrent pourtant un caractère commun : c'est le mépris de l'Église romaine et de son clergé, mépris que quelques-unes poussaient jusqu'au rejet de ses sacrements. Toutes aussi ou presque toutes se distinguaient par une vie ascétique, à tel point que la pâleur du visage était regardée comme une marque d'hérésie [2]. Toutes enfin mêlaient à leurs aspirations vers un avenir meilleur des rêveries plus ou moins fanatiques. Ainsi, dès le commencement du XII[e] siècle, on vit une espèce de fou, nommé Tanchelm, qui se donnait pour un Dieu égal en dignité au Christ, tenir rassemblés autour de lui un certain nombre d'adhérents, jusqu'à ce qu'il fut tué à Anvers, en 1124. Eudon, ou Éon, qui fut condamné par un synode de Reims, en 1148, à finir ses jours en prison, voulait se faire passer pour le Christ, qui viendra juger les vivants et les morts [3]. Pierre de Bruys, prêtre languedocien, fut brûlé par le peuple de Toulouse, en 1124, parce qu'il rejetait le baptême des enfants, la présence réelle, le célibat des prêtres,

[1] Les actes d'un de ces synodes, tenu en 1167 à S. Félix de Caraman, nous ont été conservés par *G. Besse*, dans son Histoire des ducs, marquis et comtes de Narbonne, Paris, 1660, in-4°, p. 483.

[2] Gesta episcop. Leodiensium, c. 60, dans l'Amplissima Collectio de *Martène* et *Durand*, T. IV, p. 901 : Audierat enim eos solo pallore notare hæreticos, quasi quos pallere constaret, hæreticos esse certum esset; sicque per errorem simulque furorem eorum, plerosque verè catholicorum fuisse aliquando interemptos.

[3] *Du Plessis d'Argentré,* Op. cit., T. I, p. 11 et 36.

les prières pour les morts, l'adoration de la croix et d'autres rites de l'Église [1]. Des Pétrobrusiens descendaient en ligne directe les Henriciens, dont la haine contre les prêtres allait jusqu'à la fureur, mais qui n'adoptèrent pas plus que les disciples de P. de Bruys les doctrines manichéennes des Cathares. C'est à ces derniers que se rattachent les Patarins, ainsi nommés du bourg de Patara près de Milan, les Publicains et les Bonshommes. Les écrivains ecclésiastiques ne tarissent pas en malédictions contre la ruse et la hardiesse déployées par ces sectaires dans la poursuite de leur but, et presque tous avouent que les hérétiques étaient très-nombreux, principalement en Languedoc, où ils finirent, malgré de notables divergences dans leurs opinions, par être confondus sous la dénomination d'Albigeois [2]. Longtemps l'Église usa d'une certaine douceur même envers les chefs ; elle se contentait, encore au XII[e] siècle, de les proscrire, de confisquer leurs biens, de les réduire en servitude [3], et si parfois des évêques, irrités des profanations des sectaires, se livraient à de sanglantes représailles, il ne manquait pas de voix pour condamner leurs cruautés [4]. L'Inquisition elle-même, instituée, en 1215, par le quatrième concile du Latran [5], se montra relativement disposée à l'indulgence tant qu'elle fut entre les mains des évêques [6]; mais elle changea d'allures lorsque Grégoire IX confia, en 1232, aux Dominicains la recherche des hérétiques. Ces moines cruels et fanatiques introduisirent une autre procédure et d'autres

[1] *Pierre le Vénérable*, Epist. adv. Petrobrusianos, dans le T. XXII de la Max. Bibl. PP. Lugd., p. 1033.

[2] *Du Plessis d'Argentré*, Op. cit., T. I, p. 90 et suiv.

[3] Concilium Lateran. III, c. 27, dans *Mansi*, Concil., T. XXII, p. 231. — Cf. *Lucius*, Epistolæ, epist. 3, *Ibid.*, p. 476.

[4] Gesta episc. Leodiensium, c. 61.

[5] Concilium Lateran. IV, c. 3, dans *Mansi*, Concil., T. XXII, p. 986.

[6] *Mansi*, Concil., T. XXIII, p. 194.

supplices[1], et les Scolastiques inventèrent bientôt des théories pour justifier l'extermination des hérétiques, comme ils en avaient trouvé pour légitimer la dépossession des princes excommuniés[2].

L'Inquisition poursuivit dans le Languedoc l'œuvre de sang de Simon de Montfort, le chef féroce de la croisade prêchée contre les Albigeois. C'est à l'histoire de l'Église de raconter les atrocités qui furent commises dans cette guerre d'extermination, la première qui ait eu la religion pour motif dans l'Église occidentale; l'histoire des dogmes n'a point à s'en occuper, parce que l'hérésie servit seulement de masque à l'ambition, de prétexte à une spoliation odieuse, et qu'au fond, la lutte entre les Albigeois et Simon de Montfort, comme celle des Stedingers[3] contre les croisés de Grégoire IX, fut plutôt politique et civile que religieuse.

C'est encore parmi les sectes populaires du moyen âge qu'il convient, dans notre opinion, de placer les Apostoliques de Cologne, gens de métier, tisserands pour la plupart, qui restaient extérieurement unis à l'Église, mais qui, en secret, rejetaient le serment, le jeûne, la pénitence, l'adoration des saints, les messes pour les morts, le purgatoire, le baptême des enfants, en un mot, tout ce qui n'est pas expressément prescrit dans l'Évangile. Leur vie était pure, de l'aveu de leurs ennemis, et leur plus grand crime était l'esprit antihiérarchique qui régnait parmi eux. Cet esprit dominait peut-être à un plus haut degré encore chez les Fratricelli, qui, bien que disciples de saint François, ne se faisaient point scrupule d'ap-

[1] *Biener*, Beiträge zu der Geschichte des Inquisitions-Processes, Leipz., 1827, in-8°.

[2] *Thomas d'Aquin*, Secunda Secundæ, Qu. 10, art. 8, 10; qu. 11, art. 3; qu. 12, art. 2.

[3] *Scharling*, De Stedingis, Havn., 1828, in-8°.

pliquer à l'Église romaine les menaces les plus terribles de l'Apocalypse. Convaincus, comme l'abbé de Floris, Joachim (✝ 1202), que le règne du Saint-Esprit allait arriver, ils attendaient le salut du monde d'un nouvel Évangile, l'Évangile éternel, ouvrage apocalyptique sorti du cerveau d'un disciple de Joachim [1], et annonçaient une réforme de l'Église, dans l'année 1260, par deux ordres religieux qui s'adonneraient, l'un à la contemplation et l'autre à la prédication. La rénovation de l'Église, tel était aussi le but que poursuivaient les Flagellants, mais par des moyens très-différents. Pénétrés de l'idée que rien n'est plus agréable à Dieu, plus propre à détourner sa colère et à obtenir la rémission des péchés que la flagellation, ils se mirent, vers le milieu du XIII[e] siècle, à parcourir l'Allemagne, l'Italie, l'Espagne, en processions nombreuses, chantant le *Stabat mater* ou d'autres cantiques en langue vulgaire et s'administrant rudement la discipline [2]. Ce vagabondage enfanta sans doute de grands abus et de déplorables désordres, mais, d'un autre côté, il développa et entretint la vie religieuse dans le peuple. Clément VI ayant défendu ces processions en 1349, les Flagellants, après avoir bravé longtemps cette défense, finirent par se confondre avec les Bégards ou Béguins, fanatiques d'une autre espèce, qui s'adonnaient exclusivement au culte intérieur et à la prière, comme le faisaient aussi les Lollards. La tendance purement mystique de ces derniers sectaires n'aurait rien offert de dan-

[1] *Joachim*, Expositio Apocalypsis, Venet., 1519, in-fol. — *Échard*, Scriptor. ord. Prædic., T. I, p. 202 et suiv. — Selon d'autres, l'Évangile éternel n'est pas un écrit particulier, mais le recueil des trois ouvrages principaux de l'abbé Joachim, la Concorde du V. et du N. T., le Commentaire sur l'Apocalypse et le Psautier des dix cordes, auxquels un de ses disciples les plus fanatiques aurait mis une Introduction. Voy *Engelhardt*, Der Abt Joachim und das ewige Evangelium, dans ses kirchengesch. Abhandlungen, Erl. 1832, in-8°, n° 1.

[2] *Trithème*, Annal. Hirsaug., S. Gall., 1690, 2 vol. in-fol., T. II, p. 209.

gereux pour la religion et l'ordre public, s'il ne s'était glissé de bonne heure parmi eux d'autres hérétiques, qui professaient des doctrines subversives de toute morale. Tels les Frères du libre esprit, panthéistes mystiques, qui s'unirent aux Béguins dès le XIII[e] siècle, et qui attirèrent sur eux des persécutions si violentes, qu'ils furent forcés, au siècle suivant, de se cacher dans le tiers-ordre de saint François.

De toutes ces sectes sorties du sein du peuple, la plus remarquable par ses principes, la plus intéressante par sa destinée, est sans aucun doute celle des Vaudois, qui se séparèrent d'une Église corrompue pour former une association fraternelle et travailler en commun à la satisfaction de leurs besoins religieux. L'origine du nom de Vaudois n'est pas certaine. On le dérive ordinairement, mais sans preuve suffisante, du nom de Pierre Valdès ou Valdo, riche bourgeois de Lyon, vivant vers 1170, qui aurait distribué sa fortune aux pauvres et se serait soumis, par zèle religieux, à une pauvreté volontaire. De là le nom de Pauvres de Lyon qu'on leur donnait aussi ou qu'ils prenaient volontiers. Les Vaudois étaient des gens simples et honnêtes, qui faisaient de la pratique de la religion la principale affaire de la vie, s'occupant peu de discussions dogmatiques, acceptant l'Évangile tel qu'il était reçu dans l'Église catholique, et ne réclamant que le droit de le lire dans la langue vulgaire, de le prêcher librement et de s'assembler pour leur commune édification. Au point de vue du dogme, ils ne s'éloignaient pas essentiellement de la doctrine orthodoxe ; ils n'admettaient point le dualisme manichéen comme les Albigeois, à qui des écrivains modernes les associent quelquefois sans aucune raison plausible[1], mais — et c'est là ce

[1] *Jas*, De Valdensium sectâ ab Albigensibus bene distinguendâ, Leyde, 1834, in-4°.

qui les rendait particulièrement odieux — ils refusaient toute autorité au clergé et au pape, rejetaient le purgatoire et la théorie scolastique des sept sacrements [1], et n'attachaient aucune importance aux cérémonies de l'Église. Dès 1184, le concile de Vérone lança contre eux l'excommunication, sans que cette mesure rigoureuse arrêtât les progrès de ces sectaires, qui acquirent sur le peuple une grande influence par leur connaissance de l'Écriture et la pureté de leurs mœurs. Pour les combattre par leurs propres armes, la papauté, comme nous l'avons dit, confirma, en 1216 et en 1223, malgré les défenses récentes du quatrième concile du Latran, les deux ordres mendiants institués par Dominique († 1221) et François d'Assise († 1226), ordres auxquels s'ajoutèrent, quelques années plus tard, ceux des Carmes et des Ermites de saint Augustin. Mais les efforts réunis de ces instruments dociles de la papauté n'empêchèrent pas les Vaudois de se répandre dans le midi de la France et le nord de l'Italie. Les fréquentes persécutions dont ils eurent à souffrir, ne produisirent même d'autre effet, comme cela arrive presque toujours, que de les confirmer dans leurs opinions.

[1] M. Muston, dans son Histoire des Vaudois (T. I, p. 10), n'est point de cet avis. Il pense que les écrits vaudois en langue romane qui tendraient à confirmer cette opinion, ont été altérés par les copistes, vu qu'ils ne s'accordent pas avec les manuscrits les plus anciens. Selon lui, les Vaudois ne contestèrent point à l'Église romaine le nombre des sacrements qu'elle avait admis; ils se contentent, dit-il, d'observer que Jésus-Christ n'en a institué que deux. Soit, mais s'ils admettaient la pénitence, par exemple, comme un sacrement, ils étaient loin d'y attacher la même importance que l'Église romaine, puisqu'ils refusaient au prêtre le droit d'absoudre.

§ 79.

Sectes réformatrices. — Wiclef. — Jean Huss.

Vaughan, The life and opinions of J. de Wycliffe, Lond., 1831, 2 vol. in 8°. — *Engelhardt*, Wykliffe als Prediger, Erlang., 1834, in-8°. — *De Ruever Groneman*, Diatribe in Viclifi, reformationis prodromi, vitam, ingenium, scripta, Traject., 1837, in-8°. — *Lewald*, Die theolog. Doctrin. Wykliffes, dans le Zeitschrift de *Niedner*, an. 1846, cah. 2. — *Jäger*, J. Wykliffe und seine Bedeutung für die Reformation, Halle, 1854, in-8°. — *Æneas Sylvius*, De Bohemorum origine ac gestis, Romæ, 1475, in-fol. — Historia et monumenta J. Hus atque Hieronymi Pragensis, Norimb., 1715, 2 vol. in-fol. — *Theobald*, Hussiten-Krieg, Nürnb., 1621, in-4°. — *Lenfant*, Hist. de la guerre des Hussites, Amst., 1731, 2 vol. in-4°; Supplément, par *Beausobre*, Laus., 1735, in-4°. — *A. Zitte*, Lebensbeschreibung des M. J. Huss von Hussinecz, Prag., 1789-90, 2 vol. in-8°. — *Zürn*, J. Huss auf dem Concil. zu Cöstnitz, Leipz., 1836, in 8°. — *Camerarius*, Historica narratio de Fratrum orthodoxorum ecclesiis in Bohemiâ, Moraviâ et Poloniâ, Heidelb., 1605, in-8°. — *J.-A. Comenius*, Historia Fratrum Bohemorum, Hallæ, 1702, in-4°. — *Carpzov*, Religionsuntersuchung der böhmischen und mährischen Brüder, Leipz., 1742, in-8°. — *E. de Bonnechose*, Les Réformateurs avant la Réforme, Paris, 1844, 2 vol. in-8°.

L'esprit de réforme, qui soufflait sur l'Europe depuis le XIIe siècle, avait tant de puissance qu'à côté des sectes que nous venons de mentionner, il nous serait facile d'en citer d'autres, si leurs doctrines offraient d'ailleurs quelque chose de nouveau, mais elles se rattachent, soit au mysticisme populaire, soit à la spéculation des écoles, et ne paraissent pas avoir exercé une influence notable sur l'opinion publique. Nous croyons donc devoir passer sous silence ces sectes sans importance, pour exposer avec plus de détails les tentatives de réforme faites par deux hommes d'un grand caractère, qui ont agi l'un et l'autre d'une manière plus forte et plus durable sur l'esprit de leurs compatriotes. Nous voulons parler de l'anglais Jean Wiclef († 1384) et du bohême Jean Huss († 1415). Le premier s'attaqua plutôt

à la théologie ecclésiastique, et dirigea contre le purgatoire, la confession auriculaire, le culte des saints et des images, la transsubstantiation, les traits hardis de sa satire ou l'arme acérée du syllogisme ; le second se plaça de préférence sur le terrain de la vie pratique, et alla par conséquent moins avant dans son opposition contre les doctrines de l'Église. De cette différence de tendance, il résulta que le réformateur anglais ne forma pas de secte, les masses ne se passionnant guère pour des questions abstraites, tandis que le réformateur bohême vit en peu de temps se grouper autour de lui une foule de sectateurs enthousiastes, et devint le chef d'un parti religieux qui s'est perpétué jusqu'à nos jours, à travers de nombreuses vicissitudes politiques et religieuses.

Né dans l'Église anglo-saxonne, qui avait su se maintenir, jusqu'à un certain point, indépendante de Rome [1] ; nourri de la lecture des Pères de l'Église, de saint Augustin surtout ; formé à l'art de la dialectique par les écrits d'Aristote, de Roger Bacon et d'Occam, Wiclef, que l'admiration de ses contemporains a surnommé le Docteur évangélique, n'était point encore professeur à l'université d'Oxford, où il ne fut appelé qu'en 1372, lorsqu'il osa prendre en main, contre la cour de Rome et les ordres mendiants qu'il méprisait, la défense des droits du peuple, de l'université, de l'État, en se portant le champion de la cause de l'Évangile et de la science. Son Trialogue [2] offre, sous une forme scolastique, une exposition nette et précise de ses idées. Il y professe le réalisme dans le sens de Platon et la prédestination dans celui d'Augustin ; il y proclame l'autorité absolue

[1] *H. Soames*, The anglo-saxon Church, 2e édit., Lond., 1838, in-8°.
[2] *Wiclef*, Dialogorum libri IV, Basil., 1525, in-4°; nouv. édit., Francf., 1753, in-4°.

de l'Écriture sainte en matière de foi [1] ; il y défend l'opinion de Bérenger sur la transsubstantiation, et réduit à deux le nombre des sacrements de l'Église, en rejetant ceux qui ne sont pas fondés sur l'Écriture [2] ; il y combat le célibat des prêtres, les abus de la messe ; en un mot, il s'y montre le véritable précurseur des Réformateurs du XVIe siècle. Cependant ce fut contre la hiérarchie qu'il dirigea ses plus vives attaques. Après les ordres mendiants, qu'il prit à partie, dès 1360, au nom de l'université, vint le tour de la papauté dont il contesta la suprématie en 1367, et qu'il brava plus audacieusement encore, non-seulement en lui refusant le droit de défendre la lecture de la Bible en langue vulgaire, mais en traduisant lui-même la Vulgate en anglais, en 1380, bien qu'il eût déjà été cité, trois ans auparavant, devant le pape Grégoire XI, qui avait condamné dix-neuf de ses propositions. Tant de témérité lui aliéna les sympathies de beaucoup de gens timides, et lui attira une condamnation de la part d'un synode tenu à Londres en 1382 [3]. Exclu de l'université, il se retira dans sa cure de Lutterworth, où il acheva son grand ouvrage, et où il mourut en paix, protégé contre la haine de la hiérarchie par la faveur dont il jouissait auprès du peuple et des grands du royaume. Ce fut seulement après sa mort que le clergé put se venger. Il le condamna coup sur coup, lui et ses doctrines, à Londres, en 1396 et en 1413 ; à Prague, en 1403 et 1410 ; à Rome, en 1412, et enfin à Constance, en 1415 ; mais il n'osa exécuter qu'en 1428 la sentence du concile de Constance, qui ordonnait de brûler ses ossements et de jeter ses cendres au vent.

[1] *Wiclef*, Op. cit., lib. IV, c. 7.
[2] *Ibid.*, lib. IV, c. 1-10, 14, 32.
[3] *Mansi*, Concil., T. XXVI, p. 695.

Lorsque Wiclef mourut, l'opinion publique, dans une grande partie de l'Europe, était hostile à la hiérarchie à tel point que ses maximes ne pouvaient manquer de trouver un très-grand nombre de partisans. Nulle part pourtant les germes que ses ouvrages déposèrent dans les esprits ne se développèrent plus rapidement qu'en Bohême, où le terrain avait d'ailleurs été préparé par les travaux de Conrad Stiekna († 1369) de J. Milicz († 1374) et de Matthias de Janow († 1394). Jean Huss, professeur et prédicateur à Prague, depuis 1402, adopta avec enthousiasme ses principes antimonastiques et anticléricaux, et prit courageusement la défense de ses écrits contre l'archevêque Sbynko, qui les avait fait brûler publiquement en 1410. Huss était, comme Wiclef, prédestinatien en religion et réaliste en philosophie. Cependant il ne s'éloignait des doctrines reçues qu'en un petit nombre d'articles, il admettait même la transsubstantiation en donnant, il est vrai, de ce dogme une définition qui parut suspecte et à juste titre, car il sera toujours difficile de concilier cette doctrine avec le réalisme ; aussi s'explique-t-on aisément que ses disciples aient rejeté un changement de substance dans l'eucharistie et combattu le sacrifice de la messe. Au reste, comme nous l'avons déjà dit, Huss s'occupa moins de réformer les croyances que d'abolir les abus criants qui s'étaient introduits dans l'Église. Il accusait le clergé d'avoir altéré la Cène en privant les laïques de la coupe [1] ; il censurait vivement les mœurs des prêtres, leur orgueil, leur avarice, leur simonie, leur esprit de rancune, leurs débauches ; il condamnait hautement les prétentions du pape, à qui il appliquait la qualification d'Antechrist ; il blâmait avec sévérité le culte de la

[1] *Huss*, De sanguine Christi sub specie vini a laïcis sumendo, dans l'Hist. et monumenta J. Hus atque Hieronymi Pragensis, T. I, p. 42.

Vierge et des saints [1]; enfin il s'élevait avec énergie contre le trafic immoral des indulgences [2]. Dès 1413, le pape Jean XXIII — ce fameux Balthasar Cossa qui avait acheté la tiare du produit de ses courses sur mer — répondit à ses attaques en le frappant d'excommunication et en mettant la ville de Prague en interdit. Huss en appela du pape au Christ et poursuivit intrépidement son œuvre. Sur ces entrefaites s'ouvrit le concile de Constance. Cité à y comparaître, il hésita d'autant moins à obéir que l'inquisiteur Nicolas, évêque de Nazareth, lui avait donné par-devant notaire une attestation d'orthodoxie, et que l'empereur lui avait accordé un sauf-conduit en bonne forme [3]; mais le concile, après lui avoir fait subir plusieurs interrogatoires, dans lesquels il montra une admirable fermeté et une fidélité inébranlable à ses opinions, le condamna à être brûlé vif, ainsi que son ami Jérôme de Prague, sous l'abominable prétexte que l'on n'est pas tenu de garder sa foi à un hérétique [4].

Cette odieuse violation du droit des gens souleva une indignation générale en Bohême. Le curé de Prague, Jacob de Misa, dit Jacobelle († 1429), qui avait embrassé la doctrine de Huss et qui, avec son approbation, avait déjà rendu la coupe aux laïques, se sépara ouvertement d'une Église parjure et organisa ses innombrables sectateurs en communauté distincte [5]. Malheureusement les Hussites ne tardèrent pas à se diviser. Les grossiers et fanatiques Taborites, qui ne voulaient accepter que les dogmes et les rites clairement enseignés dans la Bible,

[1] *Huss*, De mysterio iniquitatis Antichristi, c. 23.

[2] *Huss*, Tractatus de Ecclesiâ, c. 8-15, dans l'Historia et monumenta J. Hus atque Hieronymi Pragensis, T. I, p. 243 et suiv.

[3] Historia et monumenta J. Hus atque Hieronymi Pragensis, T. I, p. 2-3.

[4] *Von der Hardt*, Concil. Constant., T. IV, p. 521.

[5] *Ersch* et *Gruber*, Encyclop., art. Jakaubek.

qui poussaient l'ascétisme jusqu'à se refuser toute espèce de plaisirs mondains, et qui finirent par se perdre dans des rêveries apocalyptiques, comme la plupart des mystiques du moyen âge [1], inondèrent la Bohême de sang, sous les ordres du terrible Ziska et des deux Procope, jusqu'à leur défaite complète par les Calixtins, en 1434. Ces derniers, appelés aussi Utraquistes, s'en tenaient aux enseignements de Huss et de Jacobelle, et se contentaient de réclamer la libre prédication du pur Évangile, la communion sous les deux espèces, l'abolition du pouvoir temporel du clergé, la diminution de ses richesses et son retour à la vie apostolique, enfin la répression par l'autorité compétente, c'est-à-dire évidemment par les tribunaux civils, des péchés mortels et spécialement des péchés publiquement commis par les prêtres, ainsi que de tous les désordres contraires à la loi de Dieu [2]. Ils ne tardèrent pas à se rapprocher des Catholiques, qui leur accordèrent, dès 1433, une partie de leurs demandes [3], s'allièrent même avec eux et tournèrent leurs armes contre les Taborites ; mais ils n'eurent point à se louer beaucoup de la reconnaissance du pape ni de l'empereur. Ils se maintinrent cependant comme Église dissidente jusqu'en 1620, à travers de nombreuses luttes, qui se compliquèrent de trop d'intérêts politiques et nationaux pour que nous puissions en parler ici.

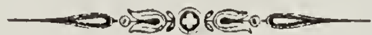
On regarde assez généralement comme les descendants des anciens Taborites, qui disparurent comme parti politique en 1453 seulement, les Frères Bohêmes, qui s'établirent, cette

[1] *L. Brzczyna*, Diarium belli hussitici, dans les Reliquiæ manuscriptorum de *Ludewig*, T. VI, p. 155 et suiv.
[2] *Lydius*, Waldensia, Rott. et Dord., 1616-17, 2 vol. in-8°.
[3] *Mansi*, Concil., T. XXX, p. 692.

même année, dans la seigneurie de Lititz, appartenant à George Podiebrad, et qui s'y constituèrent en Église distincte en 1457 sous le nom d'Unité des Frères. Les persécutions qu'ils eurent à subir de la part des Calixtins, contribuèrent à consolider la petite communauté, qui modifia, en 1467, sa discipline sur le modèle des églises apostoliques, et abolit une foule de rites et de cérémonies d'invention plus ou moins moderne. En fait de dogmes, l'Unité des Frères Bohêmes s'éloigna moins des doctrines dominantes ; elle se contenta de rejeter la transsubstantiation, le purgatoire, auquel Jacobelle croyait encore [1], et surtout l'adoration des saints [2].

[1] *Jacobelle*, De purgatorio animarum post mortem, dans les Monumenta mædii ævi de *Walch*, T. I, fasc. 3, p. 1 et suiv.

[2] *Köcher*, Die drey letzten und vornehmsten Glaubensbekenntnisse der böhmischen Brüder, Frankf., 1741, in-8°.



QUATRIÈME PÉRIODE

DEPUIS LA RÉFORME JUSQU'A NOS JOURS.



§ 80.

Nécessité d'une réforme religieuse.

L'histoire des dogmes prouve, comme celle de la philosophie, que, dès la fin du xve siècle, le moment était venu pour la raison humaine de rentrer en possession de ses droits imprescriptibles. Un esprit d'opposition presque général contre l'Église romaine s'était répandu dans l'Europe civilisée et avait donné naissance à une multitude de sectes ; de tous côtés, des voix imposantes s'élevaient pour réclamer une réforme, dont les agents de la papauté eux-mêmes reconnaissaient la nécessité et l'urgence [1]. Or comme, d'un côté, les intérêts de

[1] Dans un écrit où il s'efforçait de réfuter André, archevêque de Laybach en Carinthie et cardinal, mort en prison à Bâle en 1484, Henri Institoris, inquisiteur de la foi dans la Haute-Allemagne, laissa échapper cet aveu : Clamat mundus pro concilio : sed quomodo congregabitur, ubi dispersi sunt lapides sanctuarii, et obscuratum est aurum, mutatus est color optimus... Ecclesiam per concilium reformare non poterit omnis humana facultas : sed alium modum Altissimus procurabit, nobis quidem pro-

la cour de Rome, son impuissance même s'opposaient à ce qu'elle donnât satisfaction à l'opinion publique, et que, de l'autre, l'humanité ne pouvait mentir à sa destinée, qui la pousse en avant dans la voie du progrès, il devait nécessairement arriver un moment où une rupture violente s'opérerait entre les opiniâtres défenseurs des vieux abus et les partisans des idées nouvelles. L'explosion eut lieu en Allemagne, en 1517, avec une énergie irrésistible. S'obstiner à ne voir dans la réformation qu'un fait isolé, n'en chercher la cause que dans une misérable querelle de moines, c'est fermer volontairement les yeux à la lumière. Si Luther en donna le signal, si l'Allemagne en fut le berceau, c'est que Luther fut un de ces hommes de génie qui personnifient en eux les aspirations d'un siècle, et qu'il eut assez de force de caractère pour ne reculer devant aucun danger ; c'est que la nation allemande nourrissait des sentiments de piété plus vivaces et plus profonds que ses voisins de race latine ; c'est que la constitution politique de l'Empire laissait, sinon au peuple, du moins à ses princes, une plus grande liberté d'action ; c'est que l'Allemagne enfin avait à se plaindre plus qu'aucune autre nation européenne des empiétements de la cour de Rome, et peut-être aussi, qu'elle avait vu de plus près se dérouler le drame sanglant de la guerre des Hussites, spectacle plein d'enseignements redoutables que les victimes d'un fanatime barbare ne manquaient pas de faire valoir par une propagande active. Mais, on peut affirmer hardiment que, Luther n'eût-il pas existé, la

nunc incognitum licet heu pro foribus existat, ut ad pristinum statum Ecclesia redeat. Voy. *P. Numagen*, Gesta archiepiscopi Craynensis, dans *Hottinger*, Hist. eccles. N. T., Tig., 1655-67, 9 vol. in-8°, sæcul. XV, p. 413. Voyez aussi d'autres témoignages, en grand nombre, rapportés dans notre article : Les Réformateurs du XVIe siècle, organes de l'opinion publique, imp. dans le T. III du Bulletin de la société de l'Histoire du protestantisme français.

Réforme ne s'en serait pas moins faite un peu plus tôt ou un peu plus tard, soit en Allemagne, soit en Angleterre, en France ou ailleurs.

§ 81.

Bienfaits de la réforme.

Les écrivains catholiques, oubliant que l'Église chrétienne s'est séparée, elle aussi, de la Synagogue dans le siècle apostolique, blâment, comme une témérité damnable, le schisme protestant, tandis que ce schisme est regardé comme un des événements historiques les plus heureux et les plus féconds par les hommes supérieurs aux préjugés d'une éducation cléricale. La Réforme a ranimé, en effet, dans une grande partie de l'Europe la vie chrétienne qui s'éteignait; elle a préparé le triomphe du principe de la liberté sur celui de l'autorité et ouvert ainsi la voie à tous les progrès ; elle a replacé la religion sur son terrain véritable en proclamant l'Écriture, interprétée par la raison, seule règle de la foi. Elle n'a point eu, elle ne pouvait avoir la prétention d'établir une religion nouvelle, et ce qui le prouve incontestablement, c'est que, outre la Bible, elle a accepté les décisions des conciles œcuméniques des cinq premiers siècles ; elle n'a jamais songé à recommencer le long travail qui avait fait du christianisme un corps complet et systématique de doctrines arrêtées. Toute son ambition s'est bornée à élaguer de la religion catholique romaine ce qui, à son sens, était incompatible avec l'Écriture, à faire un choix plus ou moins judicieux parmi les dogmes formulés dans les premiers siècles, à les exposer sous un nouveau jour, à les étayer de preuves nouvelles, à en tirer de

nouvelles applications. De ce travail d'épuration, exécuté à la lumière du libre examen, devaient naître des systèmes nouveaux, qui, à leur tour, ont dû subir de nombreuses et fréquentes transformations. Ce sont ces variations du protestantisme qu'il s'agit de faire ressortir dans une histoire des dogmes chrétiens. Le tableau en sera un peu monotone, car, depuis la Réforme, les mêmes idées se reproduisent sous d'autres formes, et les controverses roulent constamment dans le même cercle ; mais il sera instructif, parce que ce sont ces variations mêmes qui jalonnent la route des progrès de l'esprit humain.

§ 82.

Luther et Zwingle.

J.-G. Planck, Geschichte der Entstehung, der Veränderungen und der Bildung unsres protestantischen Lehrbegriffs von der Reformation bis zur Einführung der Concordienformel, Leipz., 1791-1800, 7 vol. in-8°. — *Marheineke*, Geschichte der deutschen Reformation bis 1555, Berlin, 1831 et suiv., 4 vol. in-8°. — *Ranke*, Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation, Berlin, 1839-43, 5 vol. in-8°, — *Dieckhoff*, Luthers evangelische Lehrgedanken in ihrer ersten Gestalt, dans le Deutsche Zeitschrift für christ. Wissensch. und christ. Leben, mai 1852, nos 18 et 19.

La cause immédiate du schisme entre Rome et l'Allemagne fut la vente des indulgences ordonnée par le pape Léon X et attaquée presque simultanément par Luther († 1546) et Zwingle († 1531), par le premier dans 95 thèses qu'il fit afficher à Wittenberg en 1517, par le second dans 67 thèses qu'il publia en 1523. Un intervalle de six années à peine sépare donc ces deux protestations contre un des abus les plus criants et les plus pernicieux de l'Église, mais dans ce court laps de temps, la Réforme avait déjà fait des pas de géant. Luther, dans ses

thèses, se montre encore le fils humble et soumis de l'Église romaine, dont il ne se sépara ouvertement, on le sait, que trois ans plus tard, le 10 décembre 1520, par un acte d'une grande audace; à l'exception des indulgences, il ne condamne rien, absolument rien, ni dans les doctrines, ni dans les institutions du catholicisme. Zwingle, au contraire, passe en revue dans les siennes tout ce que l'on avait à reprocher à l'Église dominante, et demande hautement une réforme d'après le modèle de l'Église apostolique. Le progrès était considérable, et ce qui serait inexplicable dans cette hypothèse soutenue par les écrivains catholiques, que la Réforme ne fut, dans l'origine, que la révolte d'un moine contre le siége de Rome, c'est que ce progrès se fit malgré les incertitudes de Luther. Ce grand homme, en effet, ne se rendit pas d'abord un compte exact de ce qu'il lui était permis d'entreprendre. Jusqu'où irait-il dans ses antithèses? Devait-il se contenter de demander la réforme des abus ou bien attaquer le système ecclésiastique lui-même, et, dans ce cas, était-ce aux rites, à la discipline, aux dogmes qu'il convenait de s'en prendre? Il n'était pas mieux fixé sur la nature des rapports entre l'Église et l'État, entre les magistrats et le peuple. Courbé sous le joug de la tradition, il craignait de déterminer les limites de la liberté chrétienne ou les droits des individus; il n'osait rien décider ni sur le canon ni sur le mode d'interprétation de l'Écriture. C'est que les questions de principes n'agitaient point encore la conscience chrétienne. La Réforme fut donc essentiellement pratique; elle s'attacha de préférence à l'anthropologie et à la sotériologie, laissant de côté les dogmes métaphysiques et les acceptant tels qu'ils avaient été formulés par les conciles généraux. On ne saurait reprocher à Luther ses hésitations, quoiqu'elles aient été un mal véritable pour

l'Église protestante. C'est surtout sa dogmatique qui offre un caractère frappant d'indécision; tout y est vague, incertain, si peu précis que l'on a vainement essayé de tirer de ses œuvres un corps systématique de doctrines [1]. Ses plus chauds partisans ont dû reconnaître que ses définitions sont peu exactes au point de vue de la théologie du siècle suivant, et ses adversaires n'ont pas manqué de relever dans ses écrits d'assez nombreuses contradictions [2]. Pourquoi ne pas en convenir? Luther fut un génie puissant, un prophète inspiré par une foi ardente, un chrétien intrépide en face du danger, mais il ne fut point un théologien dans le sens propre du mot.

§ 83.

Église luthérienne.

Dans aucune autre question, Luther ne se contredit d'une manière plus regrettable que dans celle du libre examen. Après avoir largement usé lui-même d'un droit inhérent à la raison humaine, après avoir proclamé la liberté des opinions en faisant appel aux convictions individuelles, il osa entreprendre de renfermer le mouvement des esprits dans des

[1] C'est ce qu'a tenté de faire nommément *J.-H. Majus*, professeur à Giessen, dans son ouvrage intitulé Lutheri Theologia pura et sincera, ex viri divini scriptis universis, maximè tamen latinis, per omnes fidei articulos digesta et concinnata, Francof., 1709, in-4°.

[2] Les OEuvres de Luther ont eu cinq éditions successivement augmentées. La première fut faite à Wittenberg en 12 vol. allem. (1539-1559) et 7 vol. lat. (1545-1558); la seconde, à Iéna en 8 vol. allem. (1555-1558) et 4 lat. (1556-1558), avec deux vol. de suppl. publiés par Aurifaber à Eisleben (1564-1565); la troisième, à Altenburg en 10 vol. allem. (1661-64); la quatrième, à Leipzig en 22 vol. (1729-1740), et la dernière, celle de Walch, à Halle en 24 parties (1740-1753). On peut regarder comme un suppl. à cette dernière édit. la collection de Lettres de Luther publiée par de Wette, Berlin, 1825-1828, en cinq vol, in-8°, auxquels Seidemann a ajouté un 6e vol., Berlin, 1856, in-8°.

bornes infranchissables et de fixer la doctrine par des formules précises; bien plus, tremblant d'être accusé de favoriser la révolte des Anabaptistes, il se hâta de soumettre son Église aux princes qui s'en étaient déclarés les protecteurs. Ces derniers, profitant de l'occasion qui leur était offerte d'étendre leur autorité, acceptèrent avec empressement la juridiction ecclésiastique, et ce fut ainsi que la Réforme, loin de hâter l'affranchissement de l'humanité, riva d'abord ses chaînes en accroissant démesurément les prérogatives des souverains. « Elle rétablit de ses propres mains, comme le dit M. Matter, ce règne de la scolastique, ces dogmes consacrés et ces formulaires invariables qu'elle avait tant censurés. Toutes les questions qu'elle était venue affranchir, elle les enchaîna à des professions de foi enregistrées dans les chancelleries et protégées par la police. Partout, à Genève comme à Londres, à Leyde comme à Wittenberg, elle reprit ce code d'intolérance qu'elle avait jeté dans sa première colère, et décréta de nouveau jusqu'à cette peine de mort qu'elle avait combattue avec tant de raison. » En agissant avec cette inconséquence, les Réformateurs oublièrent que Dieu, la Sainteté absolue et l'Intelligence suprême, ne peut prendre plaisir qu'à un culte librement offert, et en faisant consister l'essence de la religion dans la croyance aveugle en certaines formules dogmatiques ou dans la pratique machinale de certains rites, ils rétrogradèrent vers le catholicisme, auquel conduit logiquement le dogmatisme, fidèle à ses principes [1].

Le premier pas que la Réforme fit dans cette voie fatale est marqué par la Confession d'Augsbourg [2], qui fut présentée,

[1] *Matter*, Histoire des doctrines morales et politiques des trois derniers siècles, Paris, 1836, in-8°, T. I, p. 190.
[2] Confessio Augustana, 1530; dern. édit., Cassel, 1855. — *Salig*, Hist. der Augs

le 25 juin 1530, à l'empereur Charles-Quint. Ce document célèbre est très-propre à faire connaître les vrais rapports de l'Église protestante avec l'Église romaine à cette date. On y chercherait en vain un système complet de dogmatique protestante ; la plupart des dogmes y sont passés sous silence, comme étant communs aux deux Églises ; on y insiste presque exclusivement sur les doctrines au sujet desquelles les Protestants ne voulaient point être confondus avec d'autres sectaires, et en général il y règne un désir évident de conciliation. Les Protestants se regardaient encore comme membres de l'Église catholique, et voilà pourquoi des vingt-huit articles dont la Confession d'Augsbourg se compose, aucun n'attaque directement la papauté. Ce fut seulement sept ans plus tard, en 1537, qu'elle fut prise à partie dans les Articles de Smalcade [1], composés par Luther et approuvés par l'assemblée des princes protestants, articles où sont exposés quatre points de doctrine, relatifs à l'office et à l'œuvre du Christ, sur lesquels aucune concession n'est possible, et quinze articles sur lesquels la discussion peut s'établir. Ainsi les Articles de Smalcade ne présentent pas non plus un système rigoureux de dogmatique. L'Église protestante cependant en possédait un depuis longtemps. Nous voulons parler des Lieux communs de théologie publiés dès 1521 [2] par Mélanchthon († 1560), esprit plus philosophique que Luther et humaniste plus habile, renommé surtout par son caractère doux, modéré, conciliant, ennemi des disputes et disposé aux plus larges concessions dans l'intérêt

purg. Confession, Halle, 1730-35, 3 vol. in-4°. — *Hane*, Hist. critica August. Confessionis, 1732, in-4°. — *Rudelbach*, Histor.-krit. Einleitung in die Augsb. Confession, Dresde, 1841, in-8°.

[1] *Salten*, Diss. hist. de Articulis Smalcaldicis, Regiom., 1729, in-4°.

[2] *Mélanchthon*, Loci communes rerum theologicarum, sive hypotyposes theologicæ, Wittenb, 1521, in-4° et in-8°. Ce titre fut modifié dans les édit. subséquentes, qui sont au nombre de plus de cent.

de la paix [1]. Son travail, qui a été, avec le temps, amélioré et pour le fond et pour la forme, est regardé à juste titre comme la véritable base du système luthérien. Luther l'avait en grande admiration ; il l'appelait un livre invincible, digne de passer à l'immortalité et de figurer dans le canon ecclésiastique. Pourtant il n'est point complet ; on y remarque plusieurs lacunes, sans doute volontaires, qui n'ont été comblées qu'après la mort de l'auteur, en sorte qu'il faut descendre jusqu'à la fin du XVIIe siècle pour trouver dans l'Église luthérienne un exposé complet et systématique de ses doctrines.

§ 84.

Symboles luthériens.

J.-G. Walch, Introductio in libros symbolicos Ecclesiæ lutheranæ, Ienæ, 1732, in-4°. — *Semler*, Apparatus ad libros symbolicos Eccles. lutheranæ, Halæ, 1775, in-8°. — *Büsching*, Untersuch. wenn und durch wen der freien evangel. Kirche zuerst die symbol. Bücher sind aufgelegt worden? Berlin, 1789, in-8°. — *Hahn*, Der symbol. Bücher der evangel. Kirche Bedeutung und Schicksale, Stuttg., 1833, in-8°. — *Höfling*, De symbolorum naturâ, necessitate, auctoritate et usu, Erl., 1835, in-8°. — *C.-G. Johannsen*, Die Anfänge des Symbolzwanges unter den Protestanten, Leipz., 1847, in-8°.

Après la mort de Luther, Mélanchthon, l'homme sans contredit le plus éminent de l'Église luthérienne, semblait appelé

[1] Le 6 juillet 1530, il écrivait au légat Campegius : Dogma nullum habemus diversum ab Ecclesiâ romanâ... Parati sumus obedire Ecclesiæ romanæ, modo ut illa pro suâ clementiâ, quâ semper erga omnes gentes usa est, pauca quædam vel dissimulet, vel relaxet, quæ jam mutare nequidem si velimus queamus. Le lendemain, il lui écrivait encore : Paucis rebus vel condonatis, vel dissimulatis posset constitui concordia, videlicet si nostris utraque species cœnæ Domini permitteretur, si conjugia sacerdotum et monachorum tolerarentur. Hoc si apertè concedi non videretur utile, tamen prætextu aliquo dissimulari posset, videlicet quo res extrahatur, donec synodus convocetur. Voy. ses Epistolæ, Halle, 1834-39, 6 vol. in-4°, T. II, p. 170, 173. Il était difficile de se montrer moins exigeant.

à le remplacer à la tête du parti protestant ; mais les Luthériens rigides ne tardèrent pas à s'élever contre lui, en l'accusant d'abandonner par timidité les principes de leur maître. Quelque estime que l'on éprouve d'ailleurs pour Mélanchthon, il faut avouer qu'il se montra en plus d'une circonstance disposé à faire aux Catholiques des concessions si excessives que les zélés partisans de la Réforme avaient le droit de s'en inquiéter, et que son ardent désir de rétablir au moins l'union et la concorde entre les différentes branches de l'Église réformée le poussa à des actes que nous ne qualifierons pas d'hypocrites, quoiqu'ils portent une sérieuse atteinte à la dignité et à la sincérité de son caractère. Qui pourrait, par exemple, l'approuver d'avoir, de son propre chef, modifié, en 1536, l'article X de la Confession d'Augsbourg et d'en avoir retranché ces mots : Ils désapprouvent ceux qui enseignent autrement [1] ? Sans doute ses intentions étaient pures, puisqu'il voulait amener un rapprochement entre les Luthériens et les Sacramentaires, et sa rédaction était plus libérale, plus chrétienne que la rédaction primitive ; mais avait-il le droit d'altérer un document public qui n'était pas son œuvre exclusive, puisqu'au fond il n'avait fait que reproduire, sous une forme nouvelle, les XVII articles dogmatiques présentés, en 1529, par Luther aux princes assemblés à Schwabach, puis, en 1530, à l'électeur de Saxe à Torgau, en y ajoutant, il est vrai, IV articles dogmatiques, VII articles polémiques contre les abus de l'Église, un prologue et un épilogue, avec l'approbation

[1] Confess. August., art. 10 : De cœnâ Domini docent, quod corpus et sanguis Christi verè adsint et distribuantur vescentibus in cœnâ Domini et improbant secus docentes. Mélanchthon remplaça cet article par celui-ci : De cœnâ Domini docent, quod cum pane et vino verè exhibeantur corpus et sanguis Christi vescentibus in cœnâ Domini. Voy. Conf. August. Articuli fidei, c. 10, dans le Corpus et syntagma confessionum fidei, Gen., 1622, in-4°, Pars II, p. 1 et suiv.

de Luther, de Jonas et de Bugenhagen [1]. Il ne réussit qu'à se faire accuser de cryptocalvinisme par les Luthériens rigides, qui blâmèrent avec non moins de sévérité son empressement à signer, en 1548, l'Intérim de Leipzig [2], bien qu'il ne l'eût accepté qu'avec des modifications qui maintenaient les doctrines essentielles du luthéranisme et n'abandonnaient aux exigences du parti catholique que la hiérarchie et les rites ecclésiastiques. De ce désaccord naquit, dès 1548, la controverse adiaphoristique, qui se compliqua de disputes sur la Cène (1540), la descente aux enfers (1549), la justification (1550), les bonnes œuvres (1551), le libre arbitre (1556), la Loi et l'Évangile (1556), le péché originel (1560), la prédestination (1561). La lutte fut ardente et une foule de théologiens y prirent part. Parmi les plus célèbres combattants se signalèrent Agricola († 1566), chef des Antinomiens [3], ainsi nommés parce qu'ils rejetaient la Loi pour ne prêcher que l'Évangile; — Flacius Illyricus († 1575), l'Achille du luthéranisme, qui soutint contre Strigel († 1569) que le péché originel est la substance de l'homme, et qui, pour éviter le sémipélagianisme, se jeta dans le manichéisme [4]; — A. Osiander († 1552), qui affirmait que le Fils de Dieu serait venu dans le monde lors même qu'Adam n'eût pas péché [5]; — le turbulent Stankarus († 1574), qui mourut antitrinitaire [6]; — G. Major († 1574), chef des Synergistes, qui défendit le mérite des œuvres contre Ams-

[1] *Weber*, Geschichte der Augsb. Confession, Frankf., 1783-84, 2 vol. in-8°.

[2] *Bieck*, Das dreyfache Interim, Leipz., 1721, in-8°. — *Schmid*, Historia interimistica, Helmst, 1730, in-8°.

[3] *Nitzsch*, De antinomismo J. Agricolæ, Witt., 1804, in-4°. — *Elwert*, De antinomiâ J. Agricolæ Islebii, Tur., 1836, in-8°.

[4] *Ritter*, M. Fl. Illyrici Leben und Tod, Frankf., 1725, in-8°. — *Otto*, De Victorino Strigelio, liberioris mentis in Ecclesiâ lutheriâ vindice, Iena, 1843, in-8°.

[5] *Wigand*, De Osiandrismo, 1586, in-4°.

[6] *Stankarus*, De trinitate et mediatore, Cracov., 1562, in-8°.

dorf († 1565), qui le niait [1]. Ce fut dans le fol espoir de mettre un terme à toutes ces querelles que six théologiens, J. Andreæ († 1590), M. Chemnitz († 1586), N. Selneccer († 1592), D. Chrytræus († 1600), A. Musculus († 1581) et Ch. Körner († 1594), réunis dans le couvent de Kloster-Bergen, en 1577, dressèrent un nouveau symbole, la fameuse Formule de Concorde qui n'eut d'autre résultat que de jeter entre les partis un nouveau ferment de discorde [2], un grand nombre d'églises, notamment celles de la Suède, du Danemark, de la Prusse, du Holstein, de la Poméranie, de la Basse-Saxe, ayant refusé d'y souscrire [3]. Le but que l'on s'était proposé n'ayant point été atteint, on eut recours à des moyens plus énergiques pour établir dans l'Église protestante une unité de croyances impossible, et l'on vit avec étonnement l'orthodoxie luthérienne émettre des prétentions aussi exagérées, pour le moins, que celles de l'Église romaine.

Luther n'avait jamais prétendu attribuer aux Symboles une autorité absolue et invariable. Nous ne voulons point, écrivait-il en 1528, promulguer de nouvelles décrétales; nous voulons seulement présenter une exposition historique de notre foi [4]. C'est dans le même esprit que la Formule de Concorde avait déclaré encore qu'à l'Écriture sainte seule appartient le droit

[1] *Amsdorf*, Dass die Propositio, gute Werke sind zur Seligkeit schädlich, eine rechte wahre, christliche Propositio sey, 1559, in-4°. — *Bayle*, Diction., art. Synergistes.

[2] *Hospinien*, Concordia discors, Zurich, 1607, in-fol. — *Hutter*, Concordia concors, Witt., 1614, in-4°.

[3] Les livres symboliques de l'Église luthérienne, au nombre desquels les Luthériens rigides placent cette Formule (mise au jour en 1580), comprennent, outre les anciens Symboles œcuméniques, la Confession d'Augsbourg (1530) et son Apologie (1531), les Articles de Smalcalde (1537) et les deux Catéchismes de Luther (1529). Le recueil de ces symboles a été publié plusieurs fois en allemand et en latin, notamment par *Rechenberg*, sous le titre de Liber Concordiæ, Lips , 1678, in-8°.

[4] *Luther*, Vorrede zum Visitationsbüchlein, Witt., 1528, in-4°.

de juger les controverses [1]. Mais, d'un autre côté, dès 1533, afin de prévenir l'intrusion des Antitrinitaires dans l'Église luthérienne, on avait imposé aux pasteurs entrant en fonctions la signature de la Confession d'Augsbourg, et quinze ans plus tard, après l'assemblée de Brunswick tenue en 1548, on donna à l'autorité des livres symboliques une extension démesurée, en les proclamant règle de foi non-seulement pour les pasteurs, mais pour les simples fidèles, et en leur attribuant une sorte d'infaillibilité dans l'interprétation des Livres saints. C'était dépasser, et de beaucoup, l'Église romaine dans laquelle l'autorité des symboles le cède toujours à celle de la Parole vivante de l'Église universelle, et si l'on songe que, dès la fin du XVIe siècle, ces symboles reçurent des princes une valeur politique, juridique et civile, qu'ils devinrent loi de l'État, on sera forcé de reconnaître que l'Église protestante était retombée sous un joug plus pesant que celui qu'elle avait brisé. Mais il était heureusement impossible que cet état de choses — dont les Catholiques profitèrent habilement pour reconquérir en partie le terrain qu'ils avaient perdu — se prolongeât longtemps. Une Église, qui, comme l'Église protestante, se fonde sur une foi libre et raisonnée, et qui n'exclut, par conséquent, ni la réflexion individuelle, ni les investigations de la science, ne pourra jamais, à moins de

[1] Formula Concordiæ, éd. Rechenberg, Epitome, p. 572 : Sola Sacra Scriptura (tum Veteris, tum Novi Testamenti) judex, norma et regula cognoscitur, ad quam, ceu ad Lydium lapidem, omnia dogmata exigenda sunt et judicanda, an pia, an impia, an vera, an verò falsa sint. Cetera autem symbola (præter sacra œcumenica, confessio Augustana non mutata, apologia, art. Smalcaldici et catechismi Lutheri) et alia scripta (sive Patrum sive Neotericorum) non obtinent auctoritatem judicis : hæc enim dignitas solis sacris literis debetur : sed duntaxat pro religione nostrâ testimonium dicunt eamdemque explicant, ac ostendunt, quomodo singulis temporibus sacræ literæ in articulis controversis in Ecclesiâ Dei a doctoribus, qui tum vixerunt, intellectæ et explicatæ fuerint et quibus rationibus dogmata cum S. Scripturâ pugnantia rejecta sint.

renier le principe qui fait sa force et de se suicider, comprimer l'essor des esprits spéculatifs et maintenir dans son sein l'uniformité des doctrines. Aussi, malgré les rigueurs des Orthodoxes, qui s'appuyaient sur les princes temporels, jaloux de se montrer dignes du sacrifice que l'Église luthérienne leur avait fait de son indépendance, les controverses continuèrent-elles avec plus d'aigreur et d'emportement que jamais, non-seulement entre les Luthériens et les Calvinistes, mais entre les Luthériens eux-mêmes, jusqu'à ce que les malheurs de la guerre de Trente Ans vinrent faire cruellement sentir à tous leur inconcevable folie. La paix de Westphalie, qui accorda la liberté de conscience aux Catholiques, aux Luthériens et aux Calvinistes, mit un terme à ces disputes ou en diminua au moins la violence, et en assurant l'indépendance aux diverses opinions, en affranchissant la théologie du contrôle des gouvernements, elle rouvrit la carrière au progrès.

§ 85.

Réaction contre le dogmatisme luthérien.

Walch, Hist.-theol. Einleitung in die Religionsstreitigkeiten der evangel.-luther. Kirche, Iena, 1730-39, 5 vol. in-8°. — *Kahnis*, Der innere Gang des deutschen Protestantismus seit Mitte des vorigen Jahrhunderts, Leipz., 1854, in-8°. — *K. Schwarz*, Zur Geschichte der neuesten Theologie, 2e édit., Leipz., 1857, in-8°.

Devenu dogmatique, scolastique et hiérarchique à sa manière, le luthéranisme, au commencement du XVIIe siècle, ne voyait de salut possible que dans l'acceptation de ses symboles et ne faisait consister la foi sanctifiante, base mystique de la théologie de Luther comme de la théologie de saint

Paul, que dans le respect de la lettre. Ce dogmatisme étroit, inintelligent, antiévangélique, ce catholicisme inconséquent arrêta non-seulement le développement de la Réforme, mais il aurait assurément fini par étouffer toute vie dans une Église qui avait montré à son origine tant de vitalité, s'il n'avait eu à lutter contre une énergique opposition, qui l'empêcha de retomber dans ce que Kant appelle le fétichisme et le despotisme clérical. Car, dit ce grand philosophe, partout où une foi positive et despotiquement arrêtée forme la loi fondamentale et souveraine, domine un clergé qui croit pouvoir se passer de la raison et même de l'érudition, parce qu'il se regarde comme le seul dépositaire et l'interprète exclusif des volontés du législateur invisible, comme le dispensateur des mystères et des grâces de la religion [1]. Cette vigoureuse opposition revêtit une quadruple forme, elle se manifesta comme syncrétisme, comme mysticisme et piétisme, comme philosophie et comme rationalisme.

§ 86.

Syncrétisme.

Calov, Historia syncretistica, Witt., 1682, in-4°. — *Henke*, G. Calixtus und seine Zeit, Halle, 1833, in-8°. — *Gass*, G. Calixt und der Syncretismus, Breslau, 1846, in-8°. — *H. Schmid*, Geschichte der synkret. Streitigkeiten, Erl., 1846, in-8°. — *Planck*, Geschichte der protestantischen Theologie seit der Konkordienformel, Gött., 1831, in-8°.

Professeur à l'université de Helmstædt, où s'agita, vers le même temps, entre Dan. Hoffmann et J. Martini [2], la ques-

[1] *Kant*, Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft, dans ses Werke, édit. de *Rosenkranz*, T. X, p. 211-218.

[2] *Hoffmann*, De Deo et Christo, Helmst., 1598, in-4°. — *Martini*, Vernunftspiegel, Witt., 1618, in-8°.

tion fondamentale de l'usage de la raison en matières théologiques, G. Callisen, plus connu sous le nom de Calixte (†1656), voulut essayer d'atteindre par d'autres moyens le but que les Luthériens rigides avaient manqué avec leurs symboles. Théologien savant, esprit subtil, dialecticien habile, penseur libéral plus qu'aucun autre théologien de son temps, il mit ses talents éminents au service d'une noble cause, en s'efforçant de fonder entre les diverses communions chrétiennes une véritable paix de religion et de convertir la haine qu'elles se portaient en amour et en support mutuel [1]. Pour obtenir un résultat si désirable, il proposa de restreindre au prétendu Symbole des Apôtres [2] les articles essentiels de la foi chrétienne et de laisser les opinions parfaitement libres sur tout le reste. Dans son sentiment, toutes les églises particulières étaient membres de la vraie Église, et toutes avaient conservé pure une portion assez considérable de la vérité pour que leurs sectateurs pussent y faire leur salut, s'il menaient une vie intègre et vertueuse. Ces idées si larges ne naissaient pas chez lui d'une coupable indifférence religieuse ; car s'il admettait que les doctrines essentielles du christianisme se retrouvent dans toutes les communions, il était loin de nier qu'elles n'y fussent plus ou moins obscurcies par des abus et qu'on ne rencontrât dans telle Église plutôt que dans telle autre la véritable vie chrétienne.

Des opinions aussi libérales ne pouvaient être goûtées par les zélateurs d'aucun parti ; cependant ce qui irrita surtout contre lui les Luthériens orthodoxes, c'est qu'il ne croyait pas que tout fût inspiré dans la Bible, et qu'il soutenait que le

[1] *Calixte*, Desiderium et studium concordiæ ecclesiasticæ, Leyde, 1651, in-4° ; — De tolerantiâ Reformatorum, Helmst., 1658, in-4°.
[2] Voy. les Notes à la fin du vol., note M.

dogme de la Trinité n'est pas enseigné clairement dans l'Ancien Testament. Ce n'était même là qu'une partie de ses torts, car il était loin de juger aussi sévèrement que les théologiens luthériens la doctrine de l'Église catholique sur la nécessité des bonnes œuvres ; il consentait à se soumettre au pape, mais au pape dépouillé de sa prétendue infaillibilité ; il accordait que la Cène peut s'appeler un sacrifice dans un certain sens ; il ne croyait pas qu'on eût eu raison d'abolir absolument les prières pour les morts et l'invocation des saints, simples manifestations, selon lui, du sentiment religieux et de la charité chrétienne ; pourtant il rejetait la tradition postérieure au ve siècle, et signalait l'abus que l'Église romaine en avait fait. La dogmatique luthérienne n'obtenait pas d'ailleurs une entière approbation de sa part. Il attaquait surtout le dogme de la communication des idiomes ou des propriétés, comme entaché d'eutychianisme, les propriétés d'une nature infinie ne pouvant se communiquer à une nature finie, sans que l'essence de l'une et de l'autre de ces natures soit anéantie. Abraham Calov († 1686), théologien aussi savant que Calixte, mais en même temps aussi violent et aussi intolérant que son adversaire était doux et modéré, combattit ces doctrines et opposa au syncrétisme un livre[3] auquel ses partisans dans la Saxe électorale, hétérodoxes à force de dévouement à l'orthodoxie, auraient volontiers attribué une autorité symbolique, si l'université de Iéna n'y avait mis obstacle. La postérité a fait justice de leurs prétentions ridicules, et elle s'est montrée impartiale envers Calixte en reconnaissant qu'il a forcé par sa critique judicieuse les théologiens luthériens à soumettre à une révision complète leur dogmatique tout entière, sans oublier

[1] *Calov*, Consensus repetitus fidei verè lutheranæ, Witt., 1666, in-4°.

toutefois de faire remarquer que le triomphe de son système aurait forcément ramené au catholicisme les gens conséquents, puisqu'il est certain que l'Église du ve siècle ressemble à l'Église catholique beaucoup plus qu'à l'Église protestante. L'accusation de cryptopapisme que les adversaires de Calixte lui adressèrent [1], n'était donc pas tout à fait sans fondement ; mais si le désir d'opérer un rapprochement entre les diverses communions chrétiennes l'entraîna trop loin, il faut se souvenir que ces concessions excessives lui furent commandées non par un intérêt personnel, mais par une déférence exagérée pour l'antiquité et un respect servile pour l'autorité des Pères. Cette servilité était d'ailleurs dans l'esprit du temps ; elle caractérise cette école historique à laquelle appartiennent, entre autres, Andrews († 1626) et Laud († 1644) en Angleterre, Casaubon († 1614) et Grotius (1645) en France, et elle resta, pour ainsi dire, de mode jusqu'à la publication du livre célèbre de Daillé († 1670), *Traité de l'emploi des Saints Pères* [2], où ce savant théologien, un des plus versés de son siècle dans la théologie patristique, démontra que les erreurs et les contradictions des Pères de l'Église ne permettent pas à la saine critique de leur attribuer d'autre autorité qu'une autorité négative. Au reste, on peut avouer que Calixte a trop accordé au désir de rétablir l'unité dans l'Église, sans accepter comme justes tous les reproches que lui ont adressés les Luthériens orthodoxes. Ce ne sont point les successeurs d'Amyraut († 1664) [3], par exemple, qui oseraient le blâmer d'avoir le premier établi une séparation scientifique entre la dogmatique et la morale, et d'avoir traité celle-ci comme une

[1] *Statius Buscher*, Cryptopapismus novæ theologiæ Helmstadiensis, Hamb., 1639, in-4°.
[2] France Protestante, art. *Daillé*.
[3] Ibid., art. *Amyraut*.

science indépendante [1]. N'était-ce pas rendre un service dans un temps où les théologiens ne s'occupaient que d'arides spéculations métaphysiques?

§ 87.

Mysticisme et piétisme.

De Cölln, Histor. Beiträge zur Berichtigung der Begriffe Pietismus, Mysticismus und Fanatismus, Halberst., 1830, in-8°. — *Heinroth*, Geschichte und Kritik des Mysticismus, Leipz., 1830, in-8°. — *Bretschneider*, Die Grundlage des evangel. Pietismus, Leipz., 1833, in-8°. — *Märklin*, Darstellung und Kritik des modernen Pietismus, Stuttg., 1839, in 8°. — *Binder*, Der Pietismus und die moderne Bildung, Stuttg., 1839, in-8°. — *Hamberger*, Stimmen aus dem Heiligthum der christ. Mystik und Theosophie, Stuttg., 1857, in-8°. — *Baur*, Zur Geschichte der protestantischen Mystik, dans le Theol. Jahrbücher de *Zeller*, an. 1848, cah. 4; 1849, cah. 1.

Le mysticisme qui avait fait, durant une grande partie du moyen âge, une opposition sérieuse au scolasticisme, salua avec joie l'aurore de la Réforme et se réjouit de ses premiers progrès; mais, lorsqu'il la vit abandonner la sphère du christianisme pratique pour se jeter dans des querelles métaphysiques, il cessa de s'intéresser aux travaux de ses théologiens, qui prirent dès lors, vis-à-vis de lui, une attitude hostile. C'est ainsi que G. Schwenkfeld († 1561), dont il est impossible de méconnaître la piété sincère, fut condamné parce qu'il ne voulait pas appliquer au Christ comme homme la qualification de créature et qu'il croyait à la déification de sa chair [2]. Cet esprit peu évangélique des théologiens protestants, joint à la tendance croissante de la théologie luthérienne à

[1] *Calixte*, Epitome theologiæ moralis, Helmst., 1634, in-4°.

[2] *J. Wigand*, De Schwenkfeldianismo, Lips., 1585, in-4°. — Hahn, Schwenkfeldii sententia de Christi personâ et opere exposita, Vratisl., 1847, in-8°.

retomber dans le scolasticisme, rendit l'opposition du mysticisme de plus en plus prononcée. Une des premières protestations qu'il fit entendre contre le règne de la lettre et les formes arides de la foi, sortit de la plume de Jean Arnd († 1621), qu'une piété ardente, exaltée encore par des souffrances physiques, jeta dans le mysticisme avec l'espoir d'y trouver la paix et le repos [1]. Le monde lui apparaissait comme le miroir magnifique de la Divinité, et la créature visible comme l'épanchement de l'Esprit invisible, qui est présent partout et remplit tout. La chute a rendu l'homme terrestre, charnel, animal; mais l'esprit du Christ en fait une créature nouvelle. Cette nouvelle vie se manifeste par l'amour; c'est par l'amour que le Christ vit dans le fidèle et que le royaume de Dieu s'établit dans le cœur du croyant qui soumet sa raison et sa volonté à Dieu et à Jésus-Christ [2]. Ces idées fortement empreintes du mysticisme allemand de bon aloi dont Luther avait été lui-même un partisan enthousiaste, se retrouvent dans les écrits de J.-V. Andreæ (†1634), homme instruit et pieux, doué d'une imagination vive et poétique, qui essaya de réaliser son idéal de l'Église dans une société secrète fondée sur la fraternité et connue dans l'histoire sous le nom de Rose-Croix, nom emprunté à un symbole cher au grand réformateur de l'Allemagne [3]. Mais, de même qu'au moyen âge, le mysticisme ne tarda pas à dégénérer en se combinant dans l'Église luthérienne avec les rêveries de la théosophie, que Cornélius Agrippa († 1534) et Théophraste Paracelse († 1541)

[1] *Pertz*, De J. Arndio, Hanov., 1852, in-4°.

[2] *Arnd*, Vier Bücher vom wahren Christenthum, Iena, 1605-1608; trad. en lat., Luneb., 1625, in-8°. — *Wernsdorf*, Arndianus de vero christianismo liber examinatus, Witt., 1726, in-8°.

[3] *Stäudlin*, De J.-V. Andreæ consilio et doctrinâ morali, Gott., 1806, in-8°. — *Hossbach*, J.-V. Andreæ und sein. Zeitalter, Berl., 1819, in-8°.

répandirent en Allemagne. Le premier, esprit hardi et crédule, enthousiaste et sceptique, essaya de faire de la magie, qu'il appelle le complément de la philosophie et la clef de tous les secrets de la nature, une science basée à la fois sur la nature et sur la révélation. Le second, génie prodigieux, mais bizarre, que son imagination ardente et désordonnée égara dans toutes sortes de divagations, croyait à un parallélisme parfait du macrocosme ou de la nature avec le microcosme ou l'homme, et prétendait en trouver la preuve dans la révélation divine éclairée par la lumière intérieure que l'Esprit de Dieu communique à l'âme contemplative [1]. Cette théosophie, dont l'influence est déjà visible dans les écrits de Sébastien Franck († 1545) [2], trouva des alliés, d'abord dans la cabale — que les rabbins Loria et Irira avaient revêtue d'une forme scientifique et dont le savant Reuchlin († 1522) s'était constitué le patron en Allemagne, parce qu'il croyait y voir la révélation primitive de Dieu à l'humanité, — puis dans l'alchimie, qui régnait alors jusque dans les palais des rois. Ainsi appuyée, elle gagna d'assez nombreux partisans qui s'efforcèrent de la fondre avec la Bible, dont l'usage venait d'être rendu au peuple, et qui de ce mélange étrange tirèrent les doctrines les plus fantastiques. V. Weigel († 1588), ancien pasteur luthérien, dont les écrits ne furent publiés qu'après sa mort, est regardé comme le chef de ces illuminés. Le caractère purement spéculatif de ses ouvrages restreignait d'a-

[1] *Preu*, Die Theologie des Theophrastus Paracelsus, Berlin, 1839, in-8.. — *Carrière*, Philosophische Weltanschauung der Reformationszeit, Stutt., 1847, in-8°.

[2] S. Frank établissait, en effet, une distinction entre la parole extérieure et la parole intérieure, qui était, selon lui, la véritable parole de Dieu. C'est sur ce principe qu'il construisit sa christologie, dont l'idée fondamentale est l'identité de la conscience humaine et de la substance divine ou une unité théandrique en vertu de laquelle chacun de nous a en soi la même parole de Dieu qui s'est révélée dans le Christ. *Baur*, Dogmengeschichte, 2e édit., Tüb., 1858, p. 305.

vance la sphère de leur influence [1] ; mais un de ses disciples, Jacob Böhme († 1624), surnommé le Philosophe teutonique, a su donner à sa doctrine un cachet populaire et fonder une secte qui subsiste encore aujourd'hui. Doué d'une grande intelligence, d'un esprit profondément religieux et merveilleusement actif, d'une imagination exaltée jusqu'au fanatisme, nourri de la lecture de la Bible et des écrits de Paracelse, Böhme, qui n'avait reçu d'ailleurs aucune éducation scientifique, parle la langue des anciens Mystiques, mais, à ce qu'il semble, sans la comprendre. Aussi ses ouvrages offrent-ils une obscurité presque impénétrable, à peine sillonnée de loin en loin par un éclair de génie. Son système, si l'on peut appliquer ce nom à un pareil chaos, n'est au fond que cette ancienne forme du panthéisme qui conçoit l'univers comme l'épanouissement spontané de la Divinité en dehors de l'abîme sans fond, où tout finira par rentrer [2]. Qu'on en juge.

Dieu, principe, substance et fin de toutes choses, est sorti des ténèbres et de son immobilité pour se manifester à la lumière en créant le monde. Considéré en lui-même, il est un mystère impénétrable à la raison humaine ; il ne peut être défini par aucun attribut ; il est à la fois tout et rien. Il est tout, comme principe et essence de toutes choses. Il n'est rien, car la matière n'existant pas encore, il y a absence de vie, de forme, de qualité, et par conséquent il n'y a rien de réel [3]. C'est cet abîme sans commencement et sans fin, qui est Dieu le Père. De lui procède éternellement le Fils, qui est la lu-

[1] *Kromayer*, De Weigelianismo et Rosæcrucianismo et Paracelsismo, Lips., 1669, in-8°.

[2] *Wullen*, Böhme's Leben und Lehre, Stuttg., 1836, in-8°. — *Hamberger*, J. Böhme, Münch., 1844, in-8°.

[3] *Böhme*, De signaturâ rerum, lib. III, c. 2 ; — Morgenröthe im Aufgang, III, 14-15.

mière, la volonté divine s'objectivant, se réfléchissant elle-même, se reproduisant à sa ressemblance ou se connaissant par le Verbe, la Sagesse éternelle. L'unité interne du Fils et du Père, l'expression de la sagesse par la volonté, est le Saint-Esprit, qui procède ainsi et du Père et du Fils [1]. Cette Trinité est mise en rapport avec le monde par la nature éternelle, invisible, qui en émane et qui réunit en elle les sept essences des êtres. De la nature invisible est émanée la nature visible, où les essences se traduisent en existences. Ainsi Dieu est la substance de tout ce qui existe ; la nature est son corps [2] et il est le principe du mal. Le mal était nécessaire comme condition du bien [3]. L'homme offre en lui le résumé de toutes choses : il tient de Dieu son âme ; de la nature éternelle, l'essence de son corps ; de la nature visible, son corps proprement dit. Son devoir est de hâter l'instant de sa réunion avec Dieu en s'abîmant dans la grâce.

Quelque incompatible qu'elle soit avec l'Écriture sainte, cette doctrine trouva beaucoup de partisans ; on en aperçoit les traces dans la philosophie allemande et jusque dans la théologie de Schleiermacher. Parmi ses adeptes les plus enthousiastes, nous citerons l'anglais Jean Pordage († 1698), qui tenta de rédiger en système les extravagances théosophiques de Böhme et prétendit que la vérité de ses idées lui avait été confirmée par des révélations ; — le français Saint-Martin († 1804), philosophe mystico-religieux, traducteur de plusieurs ouvrages de Böhme et auteur de quelques écrits où il professe le panthéisme ; — Quirin Kuhlmann, qui mêla la politique au böhmisme et périt dans les flammes à Moscou

[1] *Böhme*, Mysterium magicum, lib. VII, c. 8.
[2] *Böhme*, Signatura rerum, lib. III, c. 6.
[3] *Böhme*, Mysterium magicum, lib. VII, c. 18.

en 1689, victime d'un fanatisme bizarre qui prêchait l'ignorance éternelle comme le dernier but du mysticisme [1]; — J.-G. Gichtel († 1710), qui plaçait les ouvrages de Böhme au-dessus de la Bible même et qui essaya de faire passer ses doctrines de la théorie dans la pratique. A cet effet, il voulut fonder un clergé selon l'ordre de Melchisédec. Ses prêtres devaient vivre à la manière des anges, sans se marier, sans travailler; se soumettre à de rigoureuses abstinences et à de rudes macérations, et se rendre par la sainteté de leur vie dignes de détourner la colère de Dieu de dessus leurs frères. Gichtel était sans aucun doute un noble cœur, qu'un ardent amour pour Jésus et pour l'humanité jeta dans d'étranges bizarreries [2]. On peut en dire autant de G. Arnold († 1714), autre mystique théosophe, qui, étendant à l'Église entière l'aversion que lui inspirait la théologie protestante de son temps, osa, le premier parmi les modernes, prendre le parti des hérétiques contre les orthodoxes [3], et accorder des éloges sans réserve au mysticisme théosophique. L'impartiale histoire doit placer sur la même ligne, en reconnaissant également la pureté de ses intentions, J.-W. Petersen († 1727), qui annonça, en se fondant sur l'Apocalypse, une double résurrection, le règne de mille ans et le rétablissement de toutes choses dans l'état où elles étaient avant la chute, par conséquent l'abolition de l'enfer lui-même [4]; mais elle n'aura qu'une condamnation sévère à formuler contre Mathias Knutzen, chef de la secte des Conscientiaires,

[1] *Wernsdorf,* Dissertat. historica de fanaticis Silesiorum et speciatim Q. Kuhlmanno, Witt., 1733, in-4°.

[2] *Reinbeck,* Nachr. von Gichtel's Lebenslauf und Lehren, Berlin, 1732, in-8°.

[3] *Arnold,* Unparteiische Kirchen-und Ketzerhistorie, Frankf., 1699-1700, 4 part. en 2 vol. in-fol.; Historia et descriptio theologiæ mysticæ, Francof, 1702, in-8°.

[4] *Petersen,* Μυστήριον ἀποκαταστάσεως πάντων, das ist Geheimniss der Wiederbringung aller Dinge, Offenb., 1701-10, 3 part. in-8°.

dont la doctrine n'est qu'un athéisme grossier, n'admettant pas d'autre autorité objective que la conscience universelle. Knutzen niait donc Dieu et l'immortalité de l'âme, il ne reconnaissait aucune autorité ni religieuse, ni civile ; il proclamait l'égalité absolue [1]. Des principes moins subversifs furent professés, dans le XVIIIe siècle, par J.-Ch. Edelmann († 1767), qui, avant Strauss, mais avec infiniment moins de talent, essaya d'expliquer l'Évangile au point de vue mythique et panthéistique [2].

C'est encore au panthéisme enthousiaste et théosophique de Böhme que se rattache le swedenborgisme, ainsi nommé d'Emmanuel de Swedenborg († 1777), fondateur de la Nouvelle Église ou Église de la Nouvelle Jérusalem. Les rapides progrès de cette secte dans l'Allemagne méridionale, en France, en Angleterre, en Amérique, offrent quelque chose de surprenant. Faut-il les expliquer par le charme séduisant du merveilleux, même pour les natures d'élite? par une opposition rationaliste à certains dogmes de la religion chrétienne que le swedenborgisme combat, tels que ceux de la rédemption par la mort de Jésus, de la Trinité, de l'imputation des mérites du Christ, de la justification par la foi seule, du serf arbitre, de la prédestination absolue? par un penchant naturel pour la philosophie? par le caractère élevé et moral des écrits de Swedenborg, par la largeur et la libéralité de ses vues, qui ne lui permettent de condamner aux peines éternelles ni les païens vertueux, ni les enfants morts sans

[1] Un de ses pamphlets, qui ne sont d'ailleurs curieux qu'en ce qu'ils nous offrent le premier essai fait en Allemagne d'une critique de l'inspiration littérale, a été traduit en français et publié par *La Croze*, dans ses Entretiens sur divers sujets d'histoire, Col. [Amst.], 1711, in-8°.

[2] *Pratje*, Histor. Nachrichten von J.-C. Edelmann's Leben, Schriften und Lehrbegriff, Hamb., 1785, in-8°.

baptême? Quoi qu'il en soit, il est certain que, malgré la bizarrerie de ses doctrines, le swedenborgisme a rencontré de nombreuses sympathies même parmi les penseurs de notre temps, à quelque communion qu'ils appartinssent. Il enseigne que le monde spirituel, invisible, dont Swedenborg donne une description qui atteste au moins la richesse de son imagination, correspond au monde matériel et visible, de telle sorte que les objets sensibles, depuis le plus petit jusqu'au plus grand, représentent des choses spirituelles. Mais ce monde n'est pas un monde idéal dans le sens de Platon, c'est un monde concret, plastique, peuplé, comme la terre, par des êtres spirituels, des anges faits comme nous, habitant des maisons comme nous et se mariant comme nous, avec cette différence pourtant que de ces mariages célestes ne naissent que le bon et le vrai, à ce qu'affirme notre théosophe, qui prétend avoir eu avec les anges des communications fréquentes. La Trinité n'existe pas dans le sens de l'Église, c'est-à-dire comme une trinité des personnes, elle est concentrée dans la seule personne du Christ; elle est à la fois la nature divine en lui ou le Père, la nature humaine ou le Fils, et l'énergie divine qui procède de lui ou le Saint-Esprit. Le Christ est donc à la fois Dieu créateur, rédempteur et régénérateur, un en essence et en personne [1]. On arrive à lui par l'amour, et en lui, l'humanité se purifie et se divinise.

Le piétisme ne se distingue du mysticisme le plus pur, le plus spirituel qu'en deux points : il a substitué à l'élément négatif de ce dernier, un élément positif, le dogme du péché originel, et il ne cherche l'union avec Dieu que sur la voie de la rédemption et de l'expiation, tandis que le mysticisme ne

[1] *Swedenborg*, Summar. expositio novæ doctrinæ, c. 118-119.

parle guère du péché originel et préfère à la justification par la mort expiatoire du Christ une union plus immédiate avec Dieu. En général, les Piétistes, ainsi nommés par dérision, furent assez sages pour éviter les écarts dans lesquels tombèrent si souvent les Mystiques ; aussi agirent-ils d'une manière plus énergique sur l'Église luthérienne. Plaçant les fruits de la foi au-dessus de la foi elle-même, le piétisme proclama hautement que le christianisme ne consiste pas en une aride orthodoxie et qu'il importe moins pour le chrétien de se graver dans la mémoire des subtilités dogmatiques que de s'imprimer dans le cœur les doctrines du salut. Laissant donc de côté le dogme pour la morale, il travailla de toutes ses forces à ranimer le christianisme pratique presque étouffé sous le scolasticisme, en unissant au mysticisme de Luther les deux dogmes fondamentaux du péché originel et de la rédemption. Le chef de ce parti puissant fut P.-J. Spener († 1705). Peu exigeant en fait d'opinions, mais très-rigide sur les actes, Spener s'occupa surtout de former la piété intérieure et de renverser tout ce qui y mettait obstacle. Il combattit donc non-seulement l'esprit querelleur et ergoteur des théologiens luthériens, mais il attaqua avec non moins de vivacité et de succès la symbololâtrie, la hiérarchie, la cæsaréopapie, en se tenant soigneusement en garde contre les extravagances de la théosophie [1]. Ses disciples furent nombreux. Les uns suivirent fidèlement ses traces, comme Christian Thomasius († 1728) ; le savant et modeste J.-F. Buddé († 1729), qui a rendu des services durables à la dogmatique et à la morale [2] ;

[1] *Hossbach*, P.-J. Spener und seine Zeit, Berlin, 1827, 2 vol. in-8°. — France Protestante, art. *Spener*.

[2] *Buddé*, Institutiones theologiæ moralis, Lips., 1711, in-4° ; — Institutiones theologiæ dogmaticæ, Lips., 1723, in-4°.

S.-J. Baumgarten († 1757), le premier dogmatiste de son temps [1], qui réveilla le goût des recherches historiques sur la Bible, préparant ainsi, à son insu peut-être, l'affranchissement de l'exégèse, et qui traita la morale évangélique d'une manière plus scientifique qu'on ne l'avait fait avant lui. D'autres, au contraire, se prétendant en possession de dons spirituels extraordinaires, voulurent expliquer l'Écriture non pas, comme Spener et Baumgarten, avec le secours de la science, qu'ils méprisaient, mais à l'aide d'une illumination interne. Convaincu que les Livres saints ont été inspirés jusque dans les mots, ils témoignaient un respect extrême pour la lettre, mais sous la lettre, ils cherchaient un sens caché, typique. Il était difficile qu'ils ne s'égarassent pas souvent. C'est ainsi que chez J.-A. Bengel († 1753) et Ch.-A. Crusius († 1775), le piétisme prit une couleur apocalyptique. Ces deux théologiens, d'ailleurs très-distingués, dont le premier passe pour le créateur de la critique du Nouveau Testament dans l'Église luthérienne [2], et dont le second fit à la philosophie de Wolf une opposition qui nous révèle un savant et profond penseur, se perdirent dans les folies du chiliasme et se mêlèrent de prédire la fin du monde par une combinaison cabalistique des chiffres donnés dans l'Apocalypse [3].

On doit regarder comme une branche du piétisme la communauté des Herrnhuts, formée, en 1722, par le comte de Zinzendorf († 1760), des débris de la communauté des Frères Moraves, que de longues persécutions avaient cruellement punis de leur opposition à l'Église romaine, opposition qui

[1] *Baumgarten*, Evangelische Glaubenslehre, Halle, 1759-60, 3 vol. in-4°.

[2] *Bengel*, Apparatus criseos sacræ, Millianæ præsertim, compendium, limam, supplementum ac fructum exhibens, Tüb., 1763, in-4°.

[3] *Bengel*, Erklärte Offenbarung Johannis oder vielmehr Jesu Christi, Stuttg., 1740, in-8°. — *Crusius*, Theologia prophetica, Lips., 1777, 3 vol. in-8°.

datait vraisemblablement de la conversion de la Moravie, au IXe siècle, par deux moines grecs. Cyrille et Méthodius, mais qui avait pris une nouvelle énergie pendant la guerre des Hussites. Chassés de leur patrie en 1627, les Frères Moraves s'étaient établis sur les frontières de la Saxe et de la Lusace, où la bienfaisance du comte alla les chercher. La nouvelle communauté accueillit d'abord dans son sein des éléments si divers qu'elle n'aurait pas tardé à se dissoudre, si Zinzendorf n'avait réussi à y rétablir la paix et la concorde en 1727. Aujourd'hui elle a en elle un puissant principe de vie : c'est une tolérance très-large, qui, laissant de côté les distinctions dogmatiques, s'attache uniquement à réveiller dans les cœurs l'amour mystique de Dieu et du Christ. Soumission absolue au Sauveur, union avec celui qui nous a réconciliés avec Dieu sur la croix, voilà à quoi se borne à peu près toute la théologie des Herrnhuts ou de l'Unité des Frères, unité basée non sur la conformité des idées, mais sur l'accord des sentiments[1]. Guidée par ces principes, l'Unité des Frères admet indifféremment dans son sein des membres de toutes les autres sectes protestantes, et c'est parce qu'elle en agit ainsi, c'est-à-dire parce qu'elle se maintient sur le terrain des vérités fondamentales du christianisme et de la vie chrétienne, plutôt que parce qu'elle a seule rétabli dans toute son importance la doctrine de la rédemption, qu'elle mérite l'éloge que Zinzendorf a fait d'elle, d'être, nous ne dirons pas avec lui la seule église chrétienne, mais l'église la plus fidèle à l'esprit de l'Évangile. Nous ne pouvons nous empêcher d'ajouter cependant qu'elle aurait encore plus de droits à ce titre, si le Fils n'y avait pas complétement supplanté le Père dans l'adoration des fidèles.

[1] *Spangenberg*, Idea fidei Fratrum, Barby, 1779, in-8°. — *Schulze*, Von der Entstehung und Einrichtung der evangel. Brüdergemeine, Gotha, 1822, in-8°.

§ 88.

Philosophie.

Brucker, Historia critica philosophiæ, 2e édit., Leipz., 1766-67, 6 vol. in-4°. — *Buhle,* Geschichte der neuern Philosophie seit der Epoche der Wiederherstellung der Wissenschaften, Gött., 1800-1804, 6 vol. in-8°; trad. en franç. par Jourdan, Paris, 1816, 7 vol. in-8°. — *Tennemann,* Geschichte der Philosophie, Leipz., 1798-1819, 12 vol. in-8°. — *Ritter,* Geschichte der Philosophie, Hamb., 1829-50, 9 vol. in-8°. — *Michelet,* Geschichte der letzten Systeme der Philosophie in Deutschland von Kant bis auf Hegel, Berlin, 1837-38, 2 vol. in-8°. — *Chalybæus,* Histor. Entwicklung der speculativen Philosophie von Kant bis auf Hegel, Dresde, 1837, in-8°; 3e édit., 1843, in-8°. — *Carrière,* Die philosophische Weltanschauung der Reformationszeit, Stutt., 1847, in-8°. — *Willm,* Hist. de la philosophie allemande depuis Kant jusqu'à Hegel, Paris, 1846-49, 4 vol. in-8°.

La troisième opposition qui s'éleva contre le dogmatisme luthérien, fut celle de la philosophie. En Allemagne où, grâce à l'influence d'Érasme († 1536), esprit doux et timide qui connaissait mieux que personne les abus de l'Église, mais qui se contenta d'en plaisanter de peur de compromettre son repos, en Allemagne, disons-nous, où la Renaissance avait pris plus que dans aucune autre contrée de l'Europe une direction théologique, le scolasticisme eut moins à souffrir que partout ailleurs du réveil des études classiques, et il conserva sans beaucoup de peine jusqu'à la Réforme son empire sur les esprits. Luther se déclara d'abord non-seulement contre la philosophie scolastique, source, selon lui, de toutes les erreurs de l'Église romaine, mais même contre Aristote et surtout contre sa morale, qu'il ne pouvait concilier avec la théorie augustinienne de la justification par la foi. Plus tard cependant, il changea de manière de voir, au moins quant au philosophe de Stagyre, et la théologie protestante rentra à pleines

voiles dans le scolasticisme sous le patronage de Mélanchthon, le seul des Réformateurs qui, avec Bèze († 1605), ne se soit pas posé en ennemi déclaré de la philosophie, et qui ait osé recommander le péripatétisme, en tant qu'il n'était pas contraire à la révélation, comme celui de tous les systèmes philosophiques de l'antiquité qui se prêtait le moins aux subtilités des sophistes.

Inféodée dès lors à l'aristotélisme, l'Église protestante se garda bien de recevoir dans son sein Giordano Bruno († 1600), penseur profond, esprit indépendant, mais passionné, caractère élevé, mais inquiet, qui, dans son enthousiasme pour Platon, ne négligeait aucune occasion d'attaquer Aristote, et que l'Inquisition romaine fit périr dans les flammes, moins peut-être parce qu'il enseignait une doctrine qui n'était au fond que le néoplatonisme panthéistique professé des siècles auparavant par Jean Scot Érigène, que parce qu'il niait la transsubstantiation et la virginité de Marie [1]. Elle repoussa également avec méfiance la réforme proclamée par Ramus († 1572) [2], en sorte que l'on remarque à peine dans l'enseignement de ses écoles une trace de l'influence du ramisme pur ou même de l'éclectisme qui chercha à concilier le ramisme avec la logique péripatéticienne de Mélanchthon. La théologie luthérienne continua ainsi à surveiller d'un œil jaloux les efforts tentés par la philosophie pour briser le joug d'Aristote, qu'elle lui avait imposé de nouveau, après l'avoir aidée à s'en affranchir. Malgré sa piété sincère, malgré le service qu'il avait rendu à la religion en réfutant le panthéisme formel de Césalpin († 1603), médecin du pape Clé-

[1] *Bruno*, Della causa, principio ed uno, Venise [Londres], 1584, in-8°; — Dell' infinito, universo e dei mondi, Ibid., 1584, in-8°.
[2] France protestante, art. *Ramus*.

ment VIII, qui croyait à une substance unique, immatérielle, répandue partout, et à une âme du monde dont toutes les âmes, des hommes et des animaux, n'étaient que des effluves ou des parties [1], Nicolas Tourot († 1606) se vit en butte à une accusation de socinianisme et même d'athéisme, parce qu'il enseignait que la Providence divine ne s'étend qu'aux êtres raisonnables, et surtout parce qu'il ne professait pas une admiration servile pour le péripatétisme [2]. Tourot était professeur à l'université d'Altorf, qui, comme celle de Helmstädt, se distinguait alors par des principes plus libéraux, et où professa, vers le même temps, Ernest Soner († 1612), un autre de ces penseurs indépendants que l'Allemagne comptait alors en trop petit nombre [3].

Un siècle entier devait s'écouler encore avant que la philosophie réussît à s'affranchir de la sujétion où la tenait la dogmatique chez le peuple même de l'Europe le plus naturellement porté aux exercices de la méditation, tant il est difficile de secouer le joug des préjugés traditionnels et des habitudes de l'éducation! Le signal de l'affranchissement fut donné par le piétiste Christian Thomasius († 1728), dont l'esprit pratique était ennemi des formes arides de la théologie scolastique; mais c'est à Leibnitz († 1716) qu'appartient l'honneur d'avoir créé la véritable philosophie allemande, philosophie qui s'est montrée si féconde et qui occupe un rang si élevé dans l'histoire des travaux de l'esprit humain [4].

La philosophie de Leibnitz est un réalisme spiritualiste opposé d'une part à l'empirisme de Locke († 1704), et de

[1] *Césalpin*, Quæstiones peripateticæ, Venet., 1751, in-fol.
[2] France protestante, art. *Tourot*.
[3] Voy. Philosophia Altorfina, Norimb., 1644, in-4°.
[4] *Schaller*, De Leibnitii philosophiâ, Halle, 1833, in-8°.

l'autre à l'idéalisme. Pour échapper à la fois au sensualisme et au panthéisme, Leibnitz imagina sa célèbre théorie des monades, atomes substantiels, mais immatériels, unités parfaites ayant leur vie propre, et en soi le principe de leurs déterminations, espèce d'idées-atomes correspondant aux entéléchies d'Aristote. Chose étrange ! cette théorie, qui spiritualisait les forces de la nature et jusqu'à un certain point le monde matériel lui-même, n'effaroucha pas la théologie. Elle ne voulut voir non plus qu'un poëme dans la Théodicée, pivot de la philosophie religieuse de Leibnitz [1]. Bien qu'entrepris dans l'intention de réfuter le scepticisme de Bayle († 1706) et d'établir entre la théologie et la philosophie une paix aussi solide que possible par l'exacte définition de leurs droits respectifs, cet ouvrage remarquable a moins pour objet, en effet, de donner la solution philosophique du grand problème de l'origine du mal que de représenter, sous une forme poétique, à la manière de Platon, la Divinité comme intelligence absolue et libre, comme raison première et nécessaire des choses, et cela même aux dépens de la liberté morale de l'homme [2].

Christian Wolf († 1754) se chargea de coordonner, de systématiser, en les modifiant quelquefois et en les complétant souvent, les idées que Leibnitz s'était contenté de présenter sous d'imposantes images, mais dans un jour vague et indécis [3]. Le service qu'il rendit par là aurait été moins contestable, s'il n'avait pas enfermé ces idées dans une forme mathématique, inflexible et pédantesque, qu'il prétendit appliquer à la théologie elle-même, sans réfléchir, comme on l'a fait observer, que les notions philosophiques ou religieuses

[1] *Leibnitz*, Essai de Théodicée, Amst., 1710, 2 part. in-12.
[2] *Guhrauer*, Leibnitz, Berlin, 1842, 2 vol. in-8°.
[3] *Wuttke*, Christian Wolfs eigene Lebensbeschreibung, Leipz., 1841, in-8°.

n'ont ni l'homogénéité, ni la régularité, ni la précision rigoureuse dont jouissent celles de la quantité. La méthode de Wolf obtint néanmoins un immense succès, car on peut dire que pendant des années la philosophie wolfienne exerça en Allemagne une véritable dictature, même sur l'enseignement de la théologie et sur l'esprit général de l'Église, qui s'était tout d'abord déclarée son ennemie [1], parce que ses doctrines les plus caractéristiques, celles du meilleur des mondes possibles, de la monadologie, de l'harmonie préétablie, de la raison suffisante, que Wolf admettait comme Leibnitz, se conciliaient difficilement avec la dogmatique ecclésiastique [2], et surtout parce que l'orthodoxie pressentait un danger dans la distinction établie par le wolfianisme entre la religion naturelle, fondée sur le seul raisonnement, et la religion révélée [3]. Son influence s'établit surtout par les travaux de Reinbeck (✝ 1741), Reusch (✝ 1757), J.-G. Canz (✝ 1753), G.-B. Bilfinger (✝ 1750), J. Carpzov (✝ 1768), Ribov (✝ 1774) et Schubert (✝ 1774), qui appliquèrent la méthode démonstrative ou mathématique à la dogmatique et qui habituèrent ainsi les théologiens luthériens à examiner les questions religieuses au point de vue de la raison [4]. Ce fut au milieu des luttes perpétuelles suscitées

[1] *Canz,* Philosophiæ Lebnitianæ et Wolfianæ usus in theologiâ per præcipua fidei capita, Francof., 1728-39, 4 vol. in-4°.

[2] *Lange,* Modesta disquisitio novi philosophiæ systematis de Deo, mundo et homine, Halæ, 1723, in-4° ; — Causa Dei et religionis adversùs naturalismum, atheismum, Judæos, Socinianos et Pontificios, Halæ, 1726-27, 3 vol. in-8°. — *Crusius,* De usu et limitibus rationis sufficientis, Lips., 1752, in-8°.

[3] Voy., entre autres, les ouvrages suivants de Wolf : Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, Halle, 1725, in-8°, et Theologia naturalis, Lips., 1736, 2 vol. in-4°.

[4] *Reinbeck,* Betrachtungen über die in der Augsb. Confession enthaltenen und damit verknüpften göttl. Wahrheiten, Berl., 1731-41, 4 vol. in-4°. — *Reusch,* Introductio in theologiam revelatam, Ienæ, 1744, in-8°. — *Canz,* Compendium theologiæ purioris, Tub., 1752, in-4°. — *Bilfinger,* Dilucidatio philos. de Deo, animâ humanâ et mundo, 2e édit., Tub., 1746, in-4°. — *Carpzov,* Œconomia salutis N. T. seu

par l'esprit de routine, l'horreur des innovations, l'intérêt personnel, que la philosophie de Wolf finit par affranchir l'esprit humain et par assurer la liberté de penser et d'écrire. Si l'on a égard à un aussi grand service, on lui pardonnera plus aisément de n'avoir renversé le scolasticisme qui régnait encore dans les écoles allemandes que pour y substituer une méthode presque aussi sèche et aussi aride. Après avoir triomphé des attaques du piétisme, de l'orthodoxie — qui l'accusa injustement d'ébranler la croyance à l'existence de Dieu et les principes de la morale, — et d'une philosophie éclectique plus populaire, le wolfianisme, discrédité par son formalisme pédantesque, déchut progressivement dès le milieu du XVIIIe siècle, et, malgré sa persévérance courageuse à défendre la liberté de penser, il finit par succomber sous les coups de la philosophie critique. Son dernier représentant de quelque renom fut le juif Moïse Mendelssohn († 1786) qui sut exposer sous une forme attrayante les questions les plus ardues de la métaphysique dans ses *Morgenstunden* [1].

La philosophie critique reconnaît pour chef Emmanuel Kant († 1804), une des plus fortes têtes de l'Allemagne. Adversaire de l'ancienne métaphysique et de ses vaines spéculations, Kant entreprit de la réformer. Partant du scepticisme de David Hume, qui, en refusant à la raison la faculté de connaître *a priori* le principe de causalité, rejetait par là

theologia revelata dogmatica methodo scientificâ adornata, Vimar et Rudolst., 1737-65, 4 vol. in-4°. — *Ribov*, Institut. dogmat. theolog. methodo demonstrativâ traditæ, Gott., 1740-41, 2 vol. in-8°. — *Schubert*, Institut. theolog. dogmat., 1749, in-8°. — La philosophie wolfienne trouva de zélés partisans même dans l'Église réformée, tels que *Wyttenbach* († 1779), Tentamen theolog. dogm. methodo scientificâ pertractatæ, Bern, 1741-42, 3 vol. in-8°; — *Stapfer* († 1775), Institutiones theolog. polemicæ, Tur., 1743-47, 5 vol. in-8°, — *Beck* († 1785) : Fundamenta theologiæ naturalis et revelatæ, Basil., 1757, in-8°; — *Endemann* († 1789), Instit. theol. dogmat., Hanov., 1777, 2 vol. in-8°.

[1] *Mendelssohn*, Morgenstunden, 2e édit., Berlin, 1786, in-8°.

même toute métaphysique, il soumit à une analyse rigoureuse les facultés fondamentales de l'âme humaine avec l'espoir de rencontrer, pour la spéculation, dans la conscience subjective, dans le moi, un point d'appui plus solide que Hume ne le prétendait. Une critique approfondie de l'essence de la raison le conduisit, en effet, à reconnaître la base inébranlable qu'il cherchait pour la métaphysique dans les notions pures de l'entendement, et dès lors il osa se flatter de mettre un terme aux éternelles disputes du dogmatisme et du scepticisme, en les renfermant l'un et l'autre dans leurs bornes légitimes. Telle était la tâche qu'il s'était imposée. Il l'exécuta dans sa *Critique de la raison pure*, sa *Critique du jugement* et sa *Critique de la raison pratique*.

Quelque haute valeur qu'il accordât aux idées spéculatives ou transcendantes, Kant ne consentait à leur attribuer qu'une autorité *régulative*, c'est-à-dire le droit de servir de règle dans la recherche de la vérité, car il leur refusait celui de déterminer les objets réels, l'idée n'étant qu'une forme logique. De ce principe se déduit comme corollaire, que la raison spéculative est hors d'état de démontrer la réalité objective des vérités religieuses, en d'autres termes, que les notions de Dieu, du monde, de la liberté et de l'immortalité de l'âme ne sont que des formes de la raison ou des idées sans terme correspondant dans le domaine de l'expérience et dont il est impossible, par conséquent, à la raison de démontrer soit l'existence, soit la non-existence. La philosophie spéculative de Kant aboutit donc au scepticisme. Mais l'âme sincèrement religieuse de l'illustre philosophe ne pouvait se contenter de ce résultat négatif. Au scepticisme, où l'avait conduit la critique de la raison pure, il essaya d'échapper par la critique de la raison pratique, à laquelle il accorda la faculté de dé-

terminer et d'affirmer une chose en dehors de l'expérience. C'était une heureuse inconséquence ; car on ne comprend pas pourquoi Kant refusait aux éléments *a priori* de la raison spéculative la valeur objective absolue qu'il attribuait aux principes *a priori* de la raison pratique, et lui-même ne s'est pas clairement expliqué sur ce point. Quoi qu'il en soit, sceptique en métaphysique, il redevint dogmatique en morale. Selon lui, les principes *a priori* que la raison impose à la volonté sont les mêmes pour toute créature raisonnable, et par conséquent absolus ; la loi morale a donc une valeur objective, et de cette vérité objective, de cet *impératif* moral se déduisent comme conséquences nécessaires la réalité objective de la liberté de la volonté, qui est la condition même de la loi morale, et la réalité objective de l'immortalité de l'âme et de l'existence de Dieu, qui sont la sanction de cette loi.

La philosophie de Kant obtint promptement dans les universités d'Allemagne une prépondérance décidée. Elle dut, sans aucun doute, en grande partie ses succès à son caractère pratique et moral, mais sa tendance critique répondait trop bien à l'esprit du XVIIIe siècle pour ne pas avoir contribué aussi dans une large proportion à la répandre dans les classes éclairées de la société. Nous n'avons à nous occuper ici que de l'influence qu'elle exerça sur la pensée théologique [1]. Elle lui donna plus de profondeur et d'activité, en la ramenant aux notions générales, aux questions fondamentales, aux rapports de la raison et de la révélation, du médiat et de l'immédiat ; et, d'un autre côté, en soumettant la religion à la

[1] *Flügge*, Hist.-krit. Darstellung des bisherigen Einflusses der Kantischen Philosophie auf die wissenschaftliche und praktische Theologie, Hanov., 1796-1800, 2 part. in-8°. — *Tittmann*, Pragmatische Geschichte der Theologie und Religion in der protestant. Kirche in der zweiten Hälfte des achtzehnten Jahrhund., Berlin, 1805, in-8°.

morale, elle mit en relief le côté pratique du christianisme et réveilla l'idée du Royaume de Dieu, fondement, selon Kant, de toute religion véritable. Mais, en même temps, elle fut la cause la plus efficace peut-être du développement du rationalisme, parce qu'elle rétablit la raison dans son autonomie et réclama pour elle le droit de tout soumettre à son examen. L'orthodoxie s'y trompa d'abord. En entendant la philosophie critique affirmer l'impuissance spéculative de la raison, elle s'imagina y trouver une base solide pour le supranaturalisme. Son erreur se dissipa dès la publication de la *Critique de la raison pratique*. Non-seulement Kant revendiqua avec une énergique constance les droits inviolables et l'indépendance de la raison, non-seulement il subordonna la religion à la morale, dont il fit une science indépendante fondée sur les principes *a priori* de la raison pratique, et donna ainsi une direction toute nouvelle à la théologie ; mais il établit la raison juge souverain du dogme, niant qu'un dogme révélé pût être en contradiction avec la raison ou la morale, et proclama en mainte occasion que le culte véritable doit tendre à substituer la foi religieuse à la foi positive, contestant ainsi la nécessité de la croyance à la révélation. Le philosophe de Königsberg était, en effet, déiste comme son siècle, et c'est à ce point de vue qu'il entreprit l'examen de certains dogmes, de celui de la satisfaction, par exemple, qu'il rejeta dans le sens ecclésiastique, ainsi que nous le dirons ailleurs, parce que les transgressions morales ne sont pas des obligations transmissibles, et que la peine du péché ne peut être infligée qu'à celui qui l'a encourue.

Kant devait rencontrer de nombreux adversaires. Parmi les théologiens qui combattirent ses idées avec le plus d'énergie, nous citerons Storr († 1805), Döderlein († 1792),

Eckermann († 1806), Reinhard († 1812) [1] et surtout Herder († 1803), esprit élevé et poétique, cœur généreux et sympathique, défenseur enthousiaste de la dignité humaine, qui, reprochant à Kant de sacrifier l'élément empirique de la connaissance à l'élément rationnel, opposa l'idée concrète, dérivée de l'expérience, à la connaissance abstraite donnée par le raisonnement [2]. Sur le terrain de la philosophie, il eut à lutter de bonne heure contre Jacobi, que l'admiration de ses compatriotes surnomma le Platon allemand [3].

F.-H. Jacobi († 1819) prit pour point de départ, comme Kant, le scepticisme de Hume, mais en se proposant d'élever la foi du philosophe anglais au rang de principe de la certitude. Il n'a point exposé systématiquement ses idées dans un ouvrage de longue haleine ; il s'est contenté de discuter certains problèmes dans un style éloquent et passionné, sans songer jamais à fonder une école, mais aussi sans jamais perdre de vue les intérêts de l'humanité. Esprit religieux et ennemi systématique des témérités de la spéculation et de l'abus de la logique qui devaient nécessairement aboutir, selon lui, au fatalisme, au panthéisme ou à l'athéisme, il posa en principe que l'esprit humain, enfermé comme il l'est dans la sphère du fini, ne peut rien savoir du monde métaphysique, si ce n'est par la foi, don immédiat de Dieu, révélation intérieure, qui s'accomplit dans l'âme sous la forme du sentiment, aperception directe des choses suprasensibles et base de toute vérité, de toute science, de la morale elle-même. La philoso-

[1] *Storr*, Doctrinæ christ. pars theoretica e sacris litteris repetita, Stuttg., 1793; 2e édit., 1807, in-8°. — *Döderlein*, Institutio theologiæ christianæ, 6e édit., Norimb., 1797, 2 vol. in-8°. — *Eckermann*, Compendium theolog. christ., Altona, 1792, in-8°. — *Reinhard*, Vorlesungen über die Dogmatik, Sulzb., 1801, in-8°.

[2] *Herder*, Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit, Riga, 1785-92, 4 vol. in-8°; trad. en franç., Paris, 1827-28, 3 vol. in-8°.

[3] *Kuhn*, Jacobi und die Philosophie seiner Zeit, Mainz, 1824, in-8°.

phie du sentiment, toute favorable qu'elle était au catholicisme — qui, lui aussi, s'attache à présenter le dogme comme la production spontanée de la conscience religieuse dans l'Église, — devait plaire plus que la philosophie critique aux théologiens protestants, habitués à élever la foi au-dessus de la raison. Elle trouva donc parmi eux un grand nombre de partisans ; mais aucun ne l'appliqua à la dogmatique d'une manière plus conséquente que Schleiermacher († 1834), qui a beaucoup contribué par ses travaux aux progrès de la philosophie religieuse.

Son éducation, commencée chez les Frères Moraves et continuée sur les bancs des universités, avait admirablement préparé Schleiermacher au rôle de médiateur qu'il choisit. Comme tant d'autres, il entreprit de concilier la foi et la raison, le supranaturalisme et le rationalisme ; mais plus habile, sinon plus heureux, il abandonna ouvertement les formes de la religion qui ne peuvent plus soutenir les attaques de la science, pour s'attacher exclusivement à la substance, consistant, selon lui, dans l'impression que la contemplation de l'infini produit sur l'homme, c'est-à-dire dans le sentiment de dépendance de l'homme à l'égard de Dieu. Ce sentiment est d'autant plus énergique en nous que nous connaissons mieux l'humanité ; or, nous ne pouvons la connaître que dans l'amour et par l'amour. Devenu absolu, il constitue l'unité entre Dieu et l'homme. Dès lors, la plénitude de la conscience divine réside dans la conscience humaine. Mais cette unité ne s'est réalisée qu'une seule fois — en Jésus-Christ, et c'est seulement en entrant en communion avec lui que nous pouvons y participer. La conscience religieuse devient ainsi la conscience chrétienne, dont l'organe est l'Église ou la communauté des fidèles. La religion chrétienne ne doit donc pas

son origine à une révélation surnaturelle, elle n'a pas sa source dans l'Écriture sainte ; contenue en germe dans la conscience chrétienne, elle n'en est que l'épanouissement, en sorte que la dogmatique peut se définir la coordination des doctrines qui ont eu cours à un moment donné dans une société religieuse composée de Chrétiens [1]. Schleiermacher ramène ainsi la religion dans les limites de la subjectivité, et c'est, d'après les besoins de la subjectivité, qu'il apprécie la valeur des dogmes ecclésiastiques. Tous ceux qui n'ont pas pour but de réveiller et de développer le sentiment de la dépendance ou la piété sont sans importance à ses yeux, comme n'appartenant pas à l'essence de la religion. Tels sont, par exemple, les miracles du Christ, sa naissance surnaturelle, sa résurrection, son ascension, son retour pour le jugement dernier, la piété n'ayant nul besoin de savoir s'il est ou non né d'une vierge, s'il est ressuscité, s'il est monté au ciel, s'il viendra ou non juger les vivants et les morts. Il lui suffit de croire que le développement de la conscience religieuse, troublé, arrêté dans l'état de péché, a repris une marche libre et régulière depuis que Jésus a réveillé dans nos cœurs le sentiment moral et religieux et a rétabli par sa victoire sur le péché la communion entre Dieu et l'humanité. A l'école de Schleiermacher, mais avec des tendances plus prononcées vers l'orthodoxie, se rattachent C.-J. Nitzsch, l'apologiste du christianisme primitif, qui a renoué entre la dogmatique et la morale le lien étroit rompu par Calixte [2], et A.-C.-D. Twesten, qui s'est constitué le champion du supranaturalisme, quoiqu'il ne s'accorde pas avec les Orthodoxes sur tous les points [3].

[1] *Schleiermacher*, Der christliche Glaube, Berlin, 1821-22, 2 vol. in-8°; 2e édit., 1830, T. I, § 19.

[2] *Nitzsch*, System der christlichen Lehre, Bonn, 1829; 6e édit., 1852, in-8°.

[3] *Twesten*, Vorlesungen über die Dogmatik, Hamb., 1826 ; 3e édit., 1834, in-8°.

Mais si l'idéalisme transcendental de Kant rencontra de bonne heure une opposition très-vive, d'un autre côté, il trouva un partisan enthousiaste en Fichte, esprit éminemment original, profond, énergique, qui entreprit de l'élever à sa plus haute puissance, tout en le modifiant. J.-G. Fichte (✝ 1814), aussi grand métaphysicien que logicien inflexible, sentit le vice fondamental de la théorie de son maître. En enseignant que la sensibilité et l'entendement de l'homme ne saisissent que la forme ou l'apparence des choses et sont incapables de pénétrer ce qu'elles sont en soi ou leur essence, Kant anéantissait au fond le non-moi. Fichte voulut le rétablir, en lui donnant pour fondement le moi [1]. L'homme n'a conscience que de son propre être et de sa vie spirituelle ; le moi seul existe essentiellement ; tout est par lui et pour lui, car l'objectif ou le non-moi n'est qu'une limite que l'entendement se pose à lui-même, une négation opposée à l'activité absolue du moi; il n'est qu'un produit ou une création du moi. En d'autres termes, le moi est infini et absolu, comme la nature divine dont il participe ; mais dans son existence actuelle, il est renfermé dans certaines limites, il est fini en tant qu'il est réel dans le temps. Toute son activité doit tendre à détruire ces limites et à rentrer dans son union avec Dieu. Pour cela, il faut que l'homme renonce à sa propre individualité, à son indépendance, qu'il s'anéantisse en Dieu; alors la parole, la raison éternelle s'incarnera en lui comme elle s'est incarnée en Jésus-Christ, et il ne restera plus que Dieu, qui sera tout en tous. Dans les dernières années de sa vie, Fichte apporta un changement essentiel à ce panthéisme mystique, en admettant que les efforts de l'homme pour s'identifier ainsi

[1] *Fichte*, Vom Ich als Princip der Philosophie, 1795, in-8°.

avec Dieu, la réalité unique, la vie unique, par l'annihilation de son individualité, n'auront point de terme, et en sauvegardant ainsi à jamais la personnalité du moi. Mais l'idéalisme subjectif de Fichte n'en conserva pas moins sa tendance hostile au christianisme. Pour lui, Dieu n'est point une substance particulière, une personne, parce que lui attribuer la personnalité serait le concevoir comme fini; il est l'ordre moral du monde, vivant et agissant. Il n'y a donc pas dans son système de place pour la trinité de l'Église. Dieu est un en soi et trinité dans sa manifestation : Père, comme principe de tout ce qui existe ; Fils, comme manifestation et intuition de son règne ; Esprit, comme connaissance du monde intelligible par la lumière naturelle de l'entendement.

Un autre disciple de Kant, J.-F. Fries († 1844), essaya de fondre la philosophie critique avec le sentimentalisme de Jacobi. Il admettait, comme son maître, que l'entendement ne perçoit que le côté phénoménal des objets et qu'il n'en peut pénétrer l'essence; mais il reconnaissait en même temps, avec Jacobi, que par la foi ou le sentiment, nous avons immédiatement le pressentiment de l'essence vraie des choses et la notion du monde idéal. Toute question religieuse peut donc être envisagée soit au point de vue de l'entendement ou de la science, soit au point de vue du sentiment ou de la foi. La raison et la foi peuvent nous paraître en contradiction, mais en réalité c'est une illusion, puisque l'une nous montre l'apparence, et l'autre nous fait connaître l'essence des choses. Cette théorie, en présentant ainsi le monde matériel et le monde idéal comme deux sphères distinctes, dont le lien est le sentiment esthétique, laisse une entière indépendance à la science et à la foi. C'est par là qu'elle séduisit de Wette († 1849), théologien non moins remarquable comme exégète

que comme dogmatiste [1], qui expliqua d'abord les mystères du christianisme comme des symboles esthétiques d'idées religieuses, mais qui, plus tard, se rapprocha du système de Schleiermacher.

Nous ne nous arrêterons point à l'idéalisme esthétique de F. Schlegel († 1830), ni au panthéisme mystique de F.-L. de Hardenberg, plus connu sous le nom de Novalis († 1801), ni l'un ni l'autre n'ayant exercé une influence appréciable sur la théologie. Il n'en est pas tout à fait de même de l'idéalisme objectif de Schelling († 1854), qui tenta d'enlever à l'idéalisme de Fichte son caractère subjectif au moyen de la théorie de l'identité absolue, théorie qui n'est, au fond que l'ancien panthéisme de Giordano Bruno. Selon Schelling, l'Absolu n'est ni infini ni fini, ni être ni connaître, ni sujet ni objet ; en lui se confondent toute opposition, toute diversité, toute séparation : c'est le Un et en même temps le Tout. Tout ce qui existe n'est que le développement de cette identité absolue sur deux lignes parallèles : Dieu et le monde, l'idéal et le réel, le corps et l'âme. Ce développement s'opère par contraction et par expansion dans le monde spirituel comme dans le monde matériel, qui n'en est que l'image, de même que la raison humaine est l'image de Dieu, substance absolue, essence universelle, vie du Tout-un, qui acquiert la conscience de soi, comme Dieu vivant et personnel, en s'y réfléchissant. Ce n'est pas par la réflexion qu'on peut atteindre à la connaissance de l'Absolu, mais par la contemplation ou l'intuition intellectuelle, qui le saisit immédiatement [2]. Cette philosophie, qui a subi d'ail-

[1] *De Wette*, Biblische Dogmatik des A. und N. Testaments, Berl., 1813; nouv. édit., 1818, in-8°; — Das Wesen des christl. Glaubens, Bâle, 1846, in-8°.

[2] *Schelling*, System des transcendentalen Idealismus, Tüb., 1800, in-8°; — Bruno oder über das göttliche und natürliche Princip der Dinge, 2e édit., Berlin, 1842, in-8°.

leurs de fréquentes modifications, inclinant tantôt vers le platonisme ou le gnosticisme, tantôt vers la théosophie, tantôt vers le christianisme positif ou le théisme, n'a produit jusqu'ici chez ses plus zélés disciples qu'un panthéisme matérialiste et un esprit d'exaltation très-favorable au mysticisme le plus extravagant. Schelling soutenait pourtant que son système maintenait intacts la personnalité de Dieu, la liberté de l'homme et même les dogmes positifs du christianisme. Mais les théologiens protestants ne s'y laissèrent pas tromper. Ils virent fort bien que la philosophie de l'Absolu annulait le monde réel, dont elle faisait un pur fantôme ; qu'elle niait la personnalité du moi, anéantissait la liberté humaine, faisait de Dieu un être purement abstrait, indifférent au monde, et qu'elle détruisait par là même la foi à la Providence, enlevait au christianisme son caractère historique pour en faire une spéculation sur la nature des choses, et conduisait enfin directement au fatalisme [1]. Quelques-uns cependant adhérèrent aux principes du célèbre philosophe, entre autres, H. Blasche († 1832) [2].

Les disciples de Schelling ne furent jamais très-nombreux ; mais il y eut parmi eux des hommes éminents. Le plus célèbre de tous fut Hegel (1831), un des penseurs les plus profonds et un des esprits les plus subtils qui aient jamais existé [3].

Le but de Hegel était, dit-on, de concilier l'idéalisme subjectif de Fichte avec l'identité absolue de Schelling, au moyen d'une théorie nouvelle, celle de l'idéalisme absolu, qui admet

[1] *Süsskind*, Prüfung der Schellingschen Lehre von Gott, Weltschöpfung, moralischer Freiheit, etc., Tüb., 1812, in-8°.

[2] *Blasche*, Das Böse im Einklang mit der Weltordnung, Leipz., 1827; — Kritik des modernen Christenglaubens, Erf., 1830; — Die göttlich. Eigenschaften, Erf., 1831; — Philos. Unsterblichkeitslehre, Erf., 1831, in-8°.

[3] *Hegel*, Werke, Berlin, 1832-45, 20 vol. in-8°.

l'identité de l'idéal et du réel, de l'essence et de l'idée, du fini et de l'infini, et qui n'est, par conséquent, qu'un idéalisme panthéistique. Hegel définit l'Absolu : la pensée éternelle, l'idée infinie, qui se manifeste dans le monde sensible, s'objective et acquiert conscience d'elle-même dans l'esprit ou le monde spirituel. L'organe qui nous donne la connaissance de l'Absolu et de sa vie n'est point l'intuition intellectuelle, comme l'affirme Schelling, mais la dialectique, c'est-à-dire le mouvement de la pensée divine tendant à devenir consciente. Ce *procès* ou, en d'autres termes, ce mouvement progressif, continu, passage perpétuel de l'idéal à la réalité, du non-être à l'être, et réciproquement, est soumis à des lois nécessaires et n'a point eu de commencement. Sa loi suprême est celle de la contradiction. Toute notion, pour être conçue, comme tout objet pour exister, a besoin d'une antithèse ; ainsi l'être s'oppose le néant, et comme il se concilie ensuite avec lui dans une synthèse, cette contradiction devient le principe du mouvement qui pose la réalité. De même aussi le genre n'existe qu'en se particularisant dans les espèces, et le genre avec les espèces se réalise dans l'individu. De même encore, dans une autre sphère, l'Absolu, considéré en soi comme généralité simple et abstraite, est Dieu le Père ; il devient Dieu le Fils en se particularisant dans un objet, en acquérant la conscience de soi comme idée divine, et cette conscience de l'identité du divin et de l'humain est le Saint-Esprit. Posée à son tour comme thèse, cette Trinité appelle une antithèse, c'est le monde qui, étant hors de Dieu, est déchu. L'antithèse exige une synthèse, la chute nécessite une rédemption ; Dieu doit se faire homme, et l'homme retourner en Dieu, pour que tout soit en tout.

Hegel ne croyait aucunement sa théorie en désaccord avec

le christianisme. Dans son opinion, il était impossible que la véritable religion fût en contradiction avec la véritable philosophie, puisque l'une et l'autre ont pour objet l'Absolu, et qu'elles ne diffèrent que dans la manière de le concevoir : celle-ci le concevant comme une notion métaphysique, et celle-là le voyant sous des images concrètes[1]. Il soutenait donc qu'il était plus orthodoxe que l'orthodoxie elle-même ; mais ses disciples, en tirant les conséquences des principes qu'il avait posés, ont montré combien grande était son illusion. Du vivant même de l'auteur, deux théologiens seulement, Daub († 1836) et Marheineke († 1846), adoptèrent ouvertement l'hégélianisme [2]. Dans ces dernières années cependant, un grand nombre de jeunes théologiens se sont laissés séduire par l'idéalisme absolu; mais ils n'ont pas tardé à se diviser sur les questions fondamentales du christianisme. Les uns, tels que Gabler [3], Göschel[4], Rosenkranz [5], Rothe [6], supranaturalistes ou théistes conservateurs, ont essayé de concilier l'hégélianisme avec le christianisme[7], comme si un système qui traite de superstition la croyance en un Dieu objectif, qui nie toute révélation particulière, qui prétend que les doctrines chrétiennes se sont développées progressivement dans l'esprit humain d'une

[1] *Hegel*, Religionsphilosophie, T. I, p. 117 : Philosophie ist eben so denkende Vernunft wie Religion; nur dass bei ihr dieses Thun in der Form des Denkens erscheint, während die Religion als so zu sagen unbefangen denkende Vernunft in der Weise der Vorstellung stehen bleibt.

[2] *Daub*, Theologumena, Heidelb., 1806, in-8°; — System der christl. Dogmatik, Berlin, 1841-44, 2 vol. in-8°.— *Marheineke*, System der christlich. Dogmatik, Berlin, 1847, in-8°.

[3] *Gabler*, De veræ philosophiæ erga religion. christ. pietate, Berl., 1836, in-8°.

[4] *Göschel*, Der Monismus des Gedankens, Naumb., 1832, in-8°.

[5] *Rosenkranz*, Kritik der Schleiermacher's Glaubenslehre, Königsb., 1836, in-8°; — Encyklopädie der theolog. Wissenschaften, Halle, 1831, in-8°.

[6] *Rothe*, Theol. Ethik, Wittenb., 1845, 2 vol. in-8°.

[7] Voy. *Thilo*, Die Wissenschaftlichkeit der modernen speculativen Theologie in ihren Principien beleuchtet, Leipz., 1851, in-8°.

manière de plus en plus claire, qui fonde le dogme sur des raisonnements *a priori* et non sur une autorité historique extérieure, qui voit en Jésus-Christ moins un homme que l'idée de l'humanité dans son complet développement, comme si, disons-nous, un semblable système pouvait jamais, quelque habileté qu'on y apportât, se concilier avec une religion positive qui enseigne précisément le contraire. De semblables tentatives ne pouvaient réussir. Les autres, plus fidèles à l'esprit de la philosophie hégélienne ont continué à nier la personnalité de Dieu et l'immortalité de l'âme, et à ne voir dans le Christ que l'idéal de l'humanité. Le plus célèbre représentant de cette dernière école est Strauss, pour qui l'histoire de la vie de Jésus, telle qu'elle est racontée dans le Nouveau Testament, n'est qu'un mythe, production spontanée des traditions populaires sur le Messie, mais embellie par le désir de présenter le fondateur de la religion chrétienne sous le jour le plus merveilleux. Dans sa *Dogmatique* [1], Strauss est allé encore plus loin. Il y affirme que le christianisme est mort de vieillesse, et propose de le remplacer par le panthéisme. Feuerbach a exposé les mêmes opinions dans son *Essence du christianisme* [2] et Bruno Bauer a voulu surpasser Strauss lui-même en présentant l'histoire évangélique comme un conte fait à plaisir [3].

[1] *Strauss*, Die christliche Glaubenslehre, Tüb., 1840-41, 2 vol. in-8°.
[2] *Feuerbach*, Das Wesen des Christenthums, Leipz., 1841, in-8°.
[3] *Bruno Bauer*, Kritik der evangelischen Geschichte, Leipz., 1841-42, 3 vol. in-8°.

§ 89.

Rationalisme.

Brastberger, Erzählung und Beurtheilung der wichtigsten Veränderungen, die, vorzüglich in der zweyten Hälfte des gegenwärt. Jahrhunderts in der gelehrt: Darstellung des dogm. Lehrbegriffs der Protest. in Deutschland gemacht worden sind, Halle, 1790, in-8°. — *Tittmann*, Pragmat. Geschichte der christ. Religion und Theologie in der protest. Kirche während der zweyten Hälfte des XVIII Jahrhunderts, Breslau, 1805, in-8°. — *Kahnis*, Der innere Gang des deutschen Protestantismus seit Mitte des vorigen Jahrhunderts, Leipz., 1854, in-8°. — *Schwarz*, Zur Geschichte der neuesten Theologie, Leipz., 1856, in-8°. — *Gieseler*, Rückblick auf die theol. und kirchl. Richtung und Entwicklung der letzten 50 Jahre, Gött, 1837, in-8°. — *Tholück*, Abriss einer Geschichte der Umwälzung welche seit 1750 auf dem Gebiet der Theologie in Deutschland stattgefunden hat, dans le Berlin. evangel. Kirchenzeitung, déc. 1838.

Écho du déisme anglais, le rationalisme se plaça sur le terrain de la science et s'arma de la critique historique pour combattre l'orthodoxie luthérienne. La première attaque ouverte qu'il dirigea contre elle fut la publication, depuis 1777, des *Fragments de Wolfenbüttel*, œuvre collective à laquelle H.-S. Reimarus († 1768), auteur d'un excellent traité sur la religion naturelle [1], paraît avoir eu la plus grande part [2]. Ces Fragments, du reste, ne sont remarquables ni par la nouveauté des objections ni par la profondeur de la critique ; on y rejette la révélation comme chose impossible, on y combat la base historique de la religion chrétienne , on y qualifie l'Évangile d'imposture, on y attaque même le caractère moral de Jésus, qu'on y dépeint comme un ambitieux révolutionnaire. Tout

[1] *Reimarus*, Abhandlungen von den vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion, 5e édit., Hamb., 1781, in-8°.

[2] Fragmente des Wolfenb. Ungenannten, 4e édit.. Berlin. 1835, in-8°.

cela avait été dit et redit en Angleterre depuis longtemps ; mais c'était la première fois que d'aussi vives attaques se produisaient dans l'Église luthérienne d'Allemagne, aussi firent-elles une sensation d'autant plus douloureuse que le célèbre Lessing († 1781) les avait appuyées de l'autorité de son nom. Ce grand écrivain, dont l'esprit inquiet embrassait beaucoup trop de choses pour pouvoir les approfondir toutes, avait conçu un souverain mépris pour l'étroite et intolérante orthodoxie qui régnait encore dans le clergé protestant ; il ne cessait de poursuivre des traits de sa mordante satire les prétentions cléricales, et enveloppant le christianisme dans la réprobation dont il frappait ses ministres, il avait même entrepris, avant de mourir, une espèce d'apologie de la philosophie de Spinoza[1]. Il trouva de nombreux imitateurs. Mauvillon († 1794) garda encore quelque mesure dans son *Système de la religion chrétienne*[2] ; il se contenta de nier l'origine divine du christianisme et de critiquer sa morale, tandis que Ch.-Fr. Bahrdt († 1792), écrivain instruit, spirituel, éloquent, mais esprit peu philosophique, prit à tâche de ruiner dans l'esprit du peuple la religion qu'il avait lui-même reniée[3]. Beaucoup d'autres, animés des mêmes sentiments, C.-T. Damm († 1778)[4] par exemple, abusèrent de leurs talents pour saper les fondements du christianisme, sans s'inquiéter si la religion naturelle qu'ils prétendaient mettre à la place, était propre à satisfaire les besoins religieux et moraux de la multitude, en sorte que l'on est forcé de se demander si le service réel que

[1] *Schwarz*, Lessing als Theologe, Halle, 1854, in-8°.
[2] *Mauvillon*, Das zum Theil einzige wahre System der christl. Religion, Berlin, 1787, in-8°.
[3] *Bahrdt*, Glaubensbekenntniss, 1779 in-8°; — Briefe über die Bibel im Volkston, 1783-91, 12 vol. in-8°.
[4] *Damm*, Vom historischen Glauben, Berl., 1772, 2 vol. in-8°.

l'ancien rationalisme a rendu à la religion, en renversant l'aride dogmatisme des écoles, n'a pas été payé trop cher au prix de l'incrédulité qu'il a semée parmi les peuples par ses attaques, dirigées sans discernement et sans prudence contre tout ce que l'homme a de plus sacré.

Hâtons-nous de dire que cette tendance ouvertement hostile au christianisme ne se montre pas chez tous les rationalistes du XVIII[e] siècle. On ne la remarque ni dans la *Bibliothèque universelle allemande*, organe du naturalisme de Berlin, que le libraire F. Nicolaï publia de 1765 à 1807 ; ni dans les ouvrages de Basedow († 1790), l'admirateur de Locke et de Rousseau ; ni dans ceux de G.-S. Steinbart († 1809), de J.-A. Eberhard († 1809) et d'autres, qui voulaient seulement réformer la théologie en y introduisant une manière de penser plus libérale, et surtout essayer la conciliation de la foi avec la raison ou plutôt avec le sentimentalisme moral qui était de mode en ce temps-là [1]. Cette dernière tendance trouva un vigoureux adversaire en J.-G. Hamann, le Mage du Nord, comme il s'appelait lui-même († 1788), esprit original, enthousiaste, aussi bizarre que profond, qui s'amusa à faire, dans un style de pythonisse, une opposition très-vive à l'esprit de son siècle, accusant la raison de conduire inévitablement au scepticisme, recommandant, comme seul moyen d'éviter l'écueil, d'admettre la foi, révélation immédiate de la vérité dans la conscience humaine et base de toute certitude, et se proclamant hautement le défenseur de l'orthodoxie luthérienne, mais en se réservant tacitement le droit d'inter-

[1] *Basedow*, Philalethie, Altona, 1764, 2 vol. in-8°; — Versuch einer freimüthigen Dogmatik, Berlin, 1766, in-8°. — *Steinbart*, System der reinen Philosophie oder Glückseligkeitslehre des Christenthums, Züll., 1778, in-8°. — *Eberhard*, Neue Apologie des Sokrates, Berlin, 1778, 2 vol. in-8°.

prêter allégoriquement la religion chrétienne de la manière la plus arbitraire, au point de tomber quelquefois dans le panthéisme [1].

On ne saurait sans injustice suspecter les intentions des rationalistes de la seconde catégorie ; mais il faut reconnaître que leurs efforts n'ont abouti qu'à bannir de la dogmatique chrétienne la christologie, qui en est la pierre angulaire. Il était urgent de rendre à cette partie de la dogmatique la place qu'elle doit occuper dans les croyances du chrétien, en la dégageant toutefois des altérations que le temps et l'ignorance y avaient introduites. C'est la tâche dont se chargèrent quelques théologiens aussi pieux que savants, à la tête desquels se placèrent J.-A. Ernesti († 1781), J.-S. Semler († 1791), J.-D. Michaëlis († 1791) et A. Teller († 1804). Ils ont rendu tous les quatre d'inappréciables services à la science théologique, les deux premiers en faisant prévaloir l'opinion que l'herméneutique repose non sur la dogmatique, mais sur la philologie et l'histoire, et en affranchissant ainsi l'exégèse [2] ; le troisième, en imprimant à la dogmatique une direction historique [3]; le dernier enfin, en la réformant entièrement [4]. Une foule de théologiens les suivirent dans ces voies nouvelles. Parmi les plus renommés, nous citerons seulement Bastholm († 1819), l'orateur le plus éloquent de la chaire danoise, qui enrichit sa traduction du Nouveau Testament de notes très-libérales et qui montra en général dans tous ses écrits un remarquable esprit d'indépendance ; Eichhorn († 1827), dont les

[1] *Hamann*, Werke, Berlin, 1821 et suiv., 6 vol. in-8°.

[2] *Ernesti*, Institutio interpretis Novi Testamenti, Lips., 1761, in-8°. — *Semler*, Versuch einer freiern theolog. Lehrart, Halle, 1777, in-8°.

[3] *Michaëlis*, Compendium theologiæ dogmaticæ, Gott., 1760, in-8°.

[4] *Teller*, Lehrbuch des christlichen Glaubens, Helmst., 1764, in-8°; — Religion der Vollkommnern, Berl., 1793, in-8°.

travaux sur la littérature biblique comptent encore aujourd'hui au nombre des plus estimés ; Gesenius († 1848), qui a acquis une réputation européenne dans la philologie orientale ; J.-F. Grüner († 1778), l'émule de Semler, qui, un des premiers, émit l'opinion que, dès la fin du premier siècle, les doctrines fondamentales du christianisme avaient été altérées par le néoplatonisme [1] ; E.-J. Danov († 1782), J.-D. Heilmann († 1764), G.-T. Zachariä († 1777), qui essaya le premier d'affranchir la dogmatique du joug des symboles et de la fonder exclusivement sur l'Écriture sainte [2] ; G.-F. Seiler († 1807), J.-C. Döderlein († 1792), qui réclamait pour la dogmatique le bénéfice des progrès de la science [3] ; Morus († 1792), Eckermann († 1836), Henke († 1809), Wegscheider († 1849), Röhr († 1848), Paulus († 1851), et vingt autres moins connus, qui, en s'aidant de la critique historique et de l'exégèse, essayèrent de ramener la dogmatique luthérienne aux seuls enseignements de Jésus et des apôtres, de séparer par la critique rationnelle ce qui est éternellement vrai dans la religion chrétienne de ce qui n'est que temporaire et local, et de renfermer ainsi la *Summa credendorum* dans le plus petit nombre d'articles possible [4]. Ils furent activement secondés dans cette difficile entreprise par Tieftrunk, qui réduisait les articles

[1] *Grüner*, Institutiones theologiæ dogmaticæ, Ienæ, 1755, in-8°.

[2] *Danov*, Theol. dogm. institut. libri II, Ienæ, 1772, in-8°. — *Heilmann*, Compendium theologiæ dogmaticæ, 2ᵉ édit., Gott., 1774, in-8°. — *Zachariä*, Biblische Theologie, Gött., 1771-75, 4 vol. in-8°.

[3] *Seiler*, Theol. dogmat. polemic., Erlang., 1774, in-8°. — *Döderlein*, Christl. Religionsunterricht nach den Bedürfnissen der Zeit, Nürnb., 1785-1803, 12 vol. in-8°.

[4] *Morus*, Epitome theologiæ christianæ, 6ᵉ édit., 1799, in-8°. — *Eckermann*, Compendium theolog. christianæ, Altona, 1792, in-8°. — *Henke*, Lineamenta institut. fidei christianæ, 2ᵉ édit., Helmst., 1795, in-8°. — *Wegscheider*, Instit. theolog. christ. dogm., dern. édit., Halle, 1844, in-8°. — *Röhr*, Grund-und Glaubenssätze der evangel.-protest. Kirche, Neust., 1832, in-8°. — *Paulus*, Commentar über das N. T., Lüb., 1800-1805, 4 vol. in-8°.

fondamentaux de la religion à l'amour de Dieu et à l'amour du prochain; Stäudlin († 1826), Ammon († 1850), disciples de la philosophie kantienne [1]; mais, d'un autre côté, ils eurent à combattre Tittmann († 1820), Augusti, Hahn, Sartorius, qui se constituèrent les champions de l'orthodoxie et osèrent accuser le rationalisme de conduire directement à l'athéisme [2]. Cette lutte, souvent très-violente, s'engagea sur la question de la démonologie; mais elle embrassa bientôt toute la dogmatique. Les dogmes de la Trinité, de la personne du Christ, des sacrements furent examinés au flambeau de la critique historique; les doctrines du péché, de la satisfaction, de la rédemption furent attaquées par des arguments philosophiques, et l'exégèse arma la critique de preuves formidables contre le canon, la révélation, l'inspiration. Mais si la liberté d'examen engendra toutes ces querelles, elle préserva, d'un autre côté, l'Allemagne des systèmes irréligieux et matérialistes qui envahirent l'Angleterre et la France. La controverse d'ailleurs eut un double résultat des plus favorables. D'une part, elle força les chefs de l'orthodoxie, Storr († 1805) et Reinhard († 1812) [3] entre autres, à franchir les étroites limites des symboles et à abandonner les vieilles méthodes scolastiques; de l'autre, elle jeta le rationalisme dans une voie nouvelle et lui imprima un caractère de science et de piété qui le distingue essentiellement du rationalisme purement négatif du

[1] *Tieftrunk*, Censur des christ.-protest. Lehrbegriffs, Berl., 1791 et suiv., 3 vol. in-8°, T. I, p. 112. — *Stäudlin*, Lehrbuch der Dogmatik und Dogmengeschichte, Gött., 1800, in-8°. — *Ammon*, Summa theologiæ christianæ, 4e édit., Lips., 1830, in-8°.

[2] *Tittmann*, Ueber Supranaturalismus, Rationalismus und Atheismus, Leipz., 1816, in-8°. — *Augusti*, System der christl. Dogmatik, Leipz., 1825, in-8°. — *Hahn*, Lehrbuch des christl. Glaubens, Leipz., 1825, in-8°. — *Sartorius*, Die Religion ausserhalb der Grenzen der blossen Vernunft, Marb., 1822, in-8°.

[3] *Storr*, Doctrinæ christianæ pars theoretica, 2e édit., Stuttg., 1807, in-8°. — *Reinhard*, Vorles. über die Dogmatik, 5e édit., 1824, in-8°.

XVIII[e] siècle. Ainsi les efforts de H.-A. Schott († 1835), de Bretschneider († 1848), de Tzschirner († 1828), de Kähler, pour amener un rapprochement entre le rationalisme et le supranaturalisme sur le terrain d'un supranaturalisme rationnel [1], n'ont point été tout à fait infructueux. Reste à savoir jusqu'à quel point la nouvelle philosophie religieuse, qui se flatte de rendre au christianisme sa pureté primitive, de le dégager de tout alliage, sera en état de tenir ses promesses. En attendant qu'elle ait découvert la formule conciliatrice, l'Église luthérienne continue à être en proie à la discorde, et il est fort probable qu'elle ne réussira pas de sitôt à apaiser dans son sein les luttes auxquelles elle est d'ailleurs redevable du haut degré de développement de sa théologie, développement qui la place sans contredit à la tête du mouvement des idées religieuses. Les Orthodoxes — nous ne parlons pas de ces aveugles partisans d'un passé qui a eu sa grandeur, mais qui ne peut plus sortir de son linceul, de ces théologiens ultrà-conservateurs qui, par haine du progrès, ont introduit dans l'Église allemande une nouvelle idolâtrie, la bibliolâtrie et la symbololâtrie, nous entendons ceux qui acceptent dans une certaine mesure les faits constatés par la science et essaient de les concilier avec l'ancien luthéranisme, — les Orthodoxes, disons-nous, ont adopté des idées beaucoup plus libérales, notamment sur la question fondamentale de l'inspiration [2], et,

[1] *Schott*, Epitome theolog. christ. dogmat., Lips., 1822, in-8°. — *Bretschneider*, Die relig. Glaubenslehre nach Vernunft und Offenbarung, Halle, 1846, in-8°.— *Tzschirner*, Vorlesungen über die christl. Glaubenslehre, Leipz., 1829, in-8°. — *Kähler*, Supranaturalismus und Rationalismus in ihrem gemeinsch. Ursprunge, ihrer Zwietracht und höhern Einheit, Leipz., 1818, in-8°.

[2] *Knapp*, Vorlesungen über die christl. Glaubenslehre, Halle, 1827, 2 vol. in-8°, T. II, p. 112 : Meine Absicht ist, die Bibellehre nach meiner gewissenhaften Ueberzeugung rein und unverfälscht mit ihren Gründen vorzutragen, und davon sowohl die kirchlichen Bestimmungen als auch die anderweitigen Zusätze sorgfältig zu unter-

en général, ils rejettent les doctrines symboliques de l'Église protestante, s'ils ne les trouvent pas confirmées par l'Écriture sainte interprétée historico-grammaticalement. Leurs adversaires, les Rationalistes, regardent Jésus comme un envoyé divin, comme un prophète à qui la Providence avait accordé des dons spirituels supérieurs, comme le plus sublime des hommes. Ils rejettent absolument l'idée de l'Église orthodoxe, qui nous présente comme le rédempteur de l'humanité une espèce d'automate sans liberté et partant sans moralité. Ils soutiennent que l'œuvre du Christ consiste en ce qu'il a communiqué aux hommes une doctrine pure, excellente, en la fortifiant par l'exemple de sa vie et en la scellant par sa mort, type du dévouement au devoir [1]. A côté de ces deux partis principaux, le parti critique, animé de l'esprit d'investigation qui caractérise le XIXe siècle, travaille à expliquer les dogmes chrétiens par l'Écriture et l'histoire, acceptant sans répugnance aucune, toutes les découvertes de la science, parce que la Bible a cessé d'être pour lui la source unique de la certitude, et cherchant à faire tourner tous les progrès au profit de la moralité [2]. Le parti philosophique, de son côté, s'efforce toujours d'identifier la dogmatique de l'Église avec les doctrines de la philosophie spéculative, ou du moins de justifier philosophiquement les doctrines bibliques [3]. Enfin le parti mystique, se plaçant en dehors de toutes les luttes

scheiden. — *Hahn,* Lehrbuch der christl. Glaubenslehre, Leipz., 1828, in-8°. — *Steudel,* Glaubenslehre, Tüb., 1834, in-8°.

[1] *Kienlen,* Les principes fondamentaux du système rationaliste professé par Röhr et Wegscheider, Strasb., 1840, in-8°.

[2] *De Wette,* Lehrbuch der christl. Dogmatik in ihrer histor. Entwicklung, Berlin, 1840, in-8°. — *Klein,* Darstellung des dogmat. Systems der evang.-protest. Kirche, nouv. édit., Iena, 1835, in-8°. — *Grimm,* Institut. theolog. dogmat. evang. historico-critica, Ienæ, 1848, in-8°.

[3] *Twesten,* Vorlesung. über die Dogmatik, Hamb., 1838, 2 vol. in-8°. — *Nitzsch,* System der christl. Lehre, Bonn, 1829, in-8°; 6e édit., 1851.

théologiques, ou bien adhère sans objection au système ecclésiastique, se contentant de l'envisager au point de vue pratique, ne s'attachant qu'aux dogmes sur lesquels s'appuie la morale et ne cherchant dans la doctrine qu'un aliment pour la piété et la vertu ; — ou bien, rejetant les subtilités de l'École, il s'en tient à l'Écriture. C'est cette dernière manière de comprendre la religion, qui domine certainement parmi le peuple en Allemagne.

§ 90.

Église réformée.

Schweizer, Die protestantischen Central-Dogmen in ihrer Entwicklung innerhalb der reformirten Kirche, Zurich, 1854-56, 2 vol. in-8°. — *Scholten*, Die Lehre der reform. Kirche nach ihren Grundsätzen, 3e édit., Leipz., 1855, in-8°.— *Baur*, Ueber Princip und Charakter des Lehrbegriffs der reform. Kirche, dans le Theolog. Jahrbücher de *Zeller*, an. 1847, p. 309.

Nous avons vu Luther et Zwingle s'élever presque dans le même temps, l'un en Allemagne et l'autre en Suisse, contre les abus de l'Église romaine ; malheureusement pour la cause de la Réforme, la bonne harmonie ne régna pas longtemps entre eux. Ils se divisèrent sur la question de la présence réelle, et la dispute prit bientôt un degré de violence tel que tout espoir de rapprochement s'évanouit. C'est ainsi qu'à côté de l'Église luthérienne se forma l'Église réformée, fondée à peu de chose près sur les mêmes principes dogmatiques, liturgiques et disciplinaires. Cette Église, que Zwingle, avec sa tendance toute pratique et le peu de fixité de ses opinions sur deux des dogmes fondamentaux de la Réforme, ne serait peut-être jamais parvenu à constituer sur des bases solides, fut défi-

nitivement organisée par Jean Calvin († 1564), qui lui imprima le cachet de sa puissante individualité [1]. Cet homme célèbre, un des plus illustres de son siècle, non-seulement la dota, dans son *Institution chrétienne* [2], d'une dogmatique plus systématique et plus complète que les *Lieux communs* de Mélanchthon, mais il détermina avec précision les doctrines de la Cène et de la prédestination, en admettant une espèce de présence spirituelle du Christ dans l'eucharistie et un décret absolu, éternel, par lequel Dieu aurait prédestiné les hommes, sans égard à leurs mérites, les uns au salut, les autres à la damnation. Les disciples de Zwingle refusèrent, d'abord d'admettre les solutions du réformateur genevois ; cependant les deux partis finirent par s'entendre sur la question de la Cène dès 1549 [3], et sur celle la prédestination en 1552 [4], en sorte qu'ils ne formèrent plus dès lors qu'une église réformée ou calviniste. Mais la lutte continua plus acharnée que jamais entre les Luthériens et les Calvinistes. Toutes les tentatives de conciliation échouèrent jusqu'à ce que le temps, en calmant les passions religieuses et en amortissant le fanatisme, eût enfin étouffé un feu qu'un étroit bigotisme menace de réveiller de loin en loin.

[1] France protestante, art. *Calvin.*

[2] *Calvin*, Christianæ religionis institutio, Bâle, 1536, in-8°.

[3] Consensio mutua in re sacramentariâ ministrorum Tigurinæ ecclesiæ et D. J. Calvini ministri Genevensis ecclesiæ, Tigur., 1549, in-8°; trad. en franç., Gen , 1551, in-8°.

[4] De æternâ Dei prædestinatione, quâ in salutem alios ex hominibus elegit, alios suo exitio reliquit : item de providentiâ quâ res humanas gubernat, Consensus pastorum Genevensis ecclesiæ a J. Calvino expositus, Gen., 1552, in-8°.

§ 91.

Confessions de foi calvinistes.

Corpus et syntagma confessionum fidei, quæ in diversis regnis et nationibus ecclesiarum nomine authenticè editæ, in celeberrimis conventibus exhibitæ, publicâque auctoritate comprobatæ, Aurel. Allob., 1612, in-4°; nouv. édit., Gen., 1654, in-4°. — *Augusti*, Corpus librorum symbolicorum, qui in Ecclesiâ Reformatorum auctoritatem publicam obtinuerunt, Elberf., 1828, in-8°. — *Niemeyer*, Collectio Confessionum in ecclesiis reformatis publicatarum, Lips., 1840, in-8°.

La réforme calviniste, bien que partant des mêmes principes que la réforme luthérienne, s'en distingua de bonne heure par un caractère de force, de réflexion, de précision, de clarté et d'ordre, mais aussi de sécheresse et d'austérité, qui est comme le reflet de la personnalité de son fondateur, et ce caractère se montre non-seulement dans les doctrines, mais jusque dans la discipline, parce que toutes les églises réformées s'organisèrent sur le modèle de la république chrétienne que Calvin avait établie à Genève. Elle s'en distingue aussi en ce qu'aucune des confessions de foi qui ont été publiées par les Calvinistes français en 1559, par les écossais en 1560, par les belges en 1561, par ceux du Palatinat en 1565, par les suisses en 1566, etc., n'a obtenu chez elle une autorité générale, symbolique, comme la confession d'Augsbourg, et n'a été, par cela même, la source d'autant de divisions et de disputes. On ne peut, en effet, signaler dans le sein de l'Église calviniste, pendant tout le XVIe et le XVIIe siècle, que deux grandes controverses, celle de l'arminianisme et celle de l'universalisme hypothétique ; mais aussi on ne trouve, d'un autre côté, surtout en France, aucune œuvre philosophique d'une

grande importance dans sa littérature, très-riche d'ailleurs en travaux scientifiques sur la critique sacrée, la polémique, l'histoire, l'exégèse et même la morale, que plusieurs de ses meilleurs théologiens [1] traitèrent avec talent, en laissant à la théorie le dogme du décret absolu, inconciliable avec les devoirs de la vie chrétienne. Cet éloignement pour la spéculation philosophique ne peut s'expliquer que par la tendance pratique et populaire de la réforme calviniste, tendance qui est, en effet, peu favorable à l'abstraction. Ce qui prouve que ce n'est pas la hardiesse qui manquait aux théologiens calvinistes, c'est qu'ils se montrèrent en général, dans l'interprétation de la Bible, plus dégagés que les luthériens de préjugés dogmatiques, fidèles en cela à l'exemple que leur avait donné Calvin, le plus grand exégète de son siècle.

§ 92.

Arminianisme.

Calov, Consideratio arminianismi, 3e édit. Vittenb., 1671, in-4°. — *Limborch*, Relatio historica de origine et progressu controversiarum in Belgio fœderato de prædestinatione, dans sa Theologia christiana, 4e édit., Amst., 1715, in-fol. — *J. Regenboog*, Historie der Remonstranten, Amst., 1774, 3 vol. in-8°. — *G.-S. Francke*, De historiâ dogmatum Arminianorum, Kiloniæ, 1813, in-8°. — *Hales*, Historia concilii Dordraceni, trad. en latin avec des remarques par *Mosheim*, Hamb., 1724, in-8°. — Acta synodi nationalis Dordrechti habitæ, Lugd. Bat., 1620, in-4°. — Acta et scripta synodalia Dordracena ministrorum remonstrantium in fœderato Belgio, Harderv., 1620, in-4°. — *Graf*, Beitr. zur Kenntniss der Geschichte der Synode von Dordrecht, Basel, 1825, in-8°.

Le dogme de la prédestination absolue, que l'influence de Calvin avait fait triompher dans les églises réformées contre-

[1] Entre autres, *Amyraut*, Morale chrétienne, Saumur, 1652-1660, 6 vol. in-8°., et *La Placette*, Nouveaux essais de morale, Amst., 1732, 6 vol. in-12.

dit si clairement ce que l'Évangile nous enseigne sur la bonté infinie de Dieu, qu'il n'est point surprenant qu'il ait rencontré une opposition plus ou moins déclarée. Il paraît qu'il comptait un certain nombre d'adversaires en Hollande bien avant que J. Arminius († 1609) soulevât dans l'université de Leyde la controverse à laquelle on a donné son nom [1]. Arminius enseignait que l'élection et la réprobation sont conditionnelles, qu'elles dépendent de la persévérance, prévue de Dieu, des uns dans le bien et des autres dans le mal ; il rejetait donc le décret absolu, niait l'irrésistibilité de la grâce et ne voulait point admettre que les mérites du Christ ne s'appliquassent qu'aux prédestinés [2]. Cette doctrine fut combattue avec violence par son collègue, F. Gomar († 1641), et la mort même d'Arminius ne mit point un terme à cette guerre théologique que des questions politiques vinrent encore compliquer. Les partisans d'Arminius — appelés Remontrants, d'une Remontrance [3] en cinq articles qu'ils présentèrent, en 1610, aux États de la Hollande et de la Frise comme un sommaire de leur foi, — étaient soutenus par les chefs du parti républicain, tandis que les Gomaristes avaient pour eux la grande majorité

[1] *Bayle*, Diction., art. *Arminius*.

[2] *Arminius*, Opera theologica, Lugd. Bat., 1629, in-4°. — *Gomar*, Opera theologica, Amst., 1664, in-fol.

[3] Remonstrantia, libellus supplex exhibitus Hollandiæ et Westfrisiæ ordinibus, publiée par *Walch*, Religionsstreittigkeiten ausser der lutherischen Kirche, T. III, p. 540, et en latin dans les Epistolæ præstantium et eruditorum virorum, Amst., 1704, in-fol. p. 145. Voici le résumé de ces cinq articles : 1° Dieu, par un décret éternel et immuable, a résolu de sauver tous ceux qui, par la grâce du Saint-Esprit, croient en Christ et persévèrent dans cette foi ; mais de laisser dans le péché et de condamner ceux qui ne se convertissent pas. — 2° Jésus-Christ est donc mort pour tous et pour chacun. — 3° L'homme ne peut avoir par lui-même la foi salutaire. — 4° Toutes les bonnes œuvres doivent être attribuées à la grâce de Dieu en Christ, laquelle grâce n'est point irrésistible. — 5° Peut-on perdre la grâce par négligence ? c'est une question qu'on doit résoudre par l'Écriture sainte, avant de pouvoir l'enseigner avec pleine tranquillité d'esprit.

du clergé et du peuple. Désirant mettre un terme à cette querelle qui s'envenimait de plus en plus, les États-Généraux crurent devoir convoquer un concile ; mais le synode de Dordrecht, qui tint ses séances depuis le 13 novembre 1618 jusqu'au 9 mai 1619, eut le même résultat que presque toutes les assemblées de cette espèce, c'est-à-dire qu'il multiplia les divisions au lieu de les éteindre. Il se prononça en faveur des Calvinistes rigides, sans aller toutefois aussi loin que Gomar et d'autres adversaires d'Arminius, qui faisait Dieu l'auteur du mal moral et de la chute [1]. Malgré sa condamnation, l'arminianisme développa son principe en se rapprochant de plus en plus du pélagianisme, et il finit par subordonner complétement la foi à la raison. Zélé défenseur de la liberté d'examen, que le protestantisme semblait renier presque partout, il ne voulut jamais soumettre les croyances individuelles à une autorité symbolique ou ecclésiastique quelconque. Il est vrai qu'il crut devoir, à l'exemple des autres sectes, publier sa Confession de foi [2] ; mais il n'eut point la prétention de lui attribuer le caractère immuable d'un symbole, ni aucune autre valeur que celle d'un monument historique.

Nulle part la doctrine arminienne ne trouva un plus grand nombre d'adhérents qu'en Angleterre, notamment à l'université de Cambridge. Elle y fut défendue avec un remarquable talent par Chillingworth († 1644), Hales († 1656), Cudworth († 1688), Tillotson († 1694), Stillingfleet († 1699) [3], et beau-

[1] Acta synodi nationalis Dordrechti habitæ, Lugd., Bat., 1620, in-4°.

[2] Confessio fidei sive declaratio pastorum qui in fœderato Belgio Remonstrantes vocantur, super præcipuis articulis religionis christianæ, Harderv., 1622, in-8°. — Cette confession, en 25 chapitres, est l'œuvre d'Episcopius, le premier écrivain dogmatiste du parti arminien, dans les Œuvres de qui elle a été réimprimée, ainsi que l'Apologia pro confessione Remonstrantium contra censuram quatuor professorum Leydensium, publiée pour la première fois en 1629.

[3] *Chillingworth*, Works, Lond., 1742, in-fol. — *Hales*, Tracts, Lond., 1721, in-8°.

coup d'autres théologiens éminents, dont l'influence modifia essentiellement l'esprit intolérant de l'Église anglicane. Cependant ce fut en Hollande, où, dès 1625, ils jouirent d'une tolérance complète, que les Remontrants fondèrent les églises les plus florissantes. C. Vorstius († 1622), S. Episcopius († 1643), Courcelles († 1650), Grotius († 1645), Le Clerc († 1730), P. de Limborch († 1712) y ont rendu par leurs travaux [1] de très-grands services aux sciences théologiques, surtout à l'exégèse; ils ont contribué à faire prévaloir la méthode d'interprétation historique ; ils ont ramené le protestantisme au libre examen, dont il n'aurait jamais dû s'écarter, et ils ont ouvert à la tolérance, dont ils se sont montrés en toutes circonstances les avocats convaincus, une voie beaucoup plus large que ne l'avaient fait les Syncrétistes allemands, en réduisant les doctrines fondamentales de la religion chrétienne aux propositions dont le sujet, l'attribut et le rapport nécessaire de l'un avec l'autre sont énoncés dans l'Écriture expressément ou en termes équivalents [2].

Comme dans toutes les églises chrétiennes, des éléments mystiques se produisirent dans l'église arminienne. En 1629, les trois frères Van der Kodde fondèrent, sous le nom de Collégiens ou Rhynsbourgeois, une secte qui admettait dans son

— *Cudworth,* A Treatise concerning morality, Lond., 1731, in-8°. — *Tillotson,* Sermons, Lond., 1720, 3 vol. in-fol. — *Stillingfleet,* Works, Lond., 1710, 5 vol. in-fol.

[1] *Vorstius,* Comment. in Epistolas apostolicas, Amst., 1631, in-4°.— *Episcopius,* Opera theologica, Amst., 1670, 2 vol. in-fol. — *Grotius,* Opera theologica, Amst., 1679, 4 vol. in-fol.— *Limborch,* Theologia christiana, Amst., 1686, in-fol.— France protestante, art. *Courcelles* et *Le Clerc.*

[2] *Episcopius,* Institutiones theologicæ, lib. IV, c. 9 : Necessaria quæ in Scripturis continentur talia esse omnia, ut sine manifestâ hominis culpâ ignorari, negari aut in dubium vocari nequeant, quia videlicet tùm subjectum, tùm prædicatum, tùm subjecti cum prædicato connexio necessaria in ipsis Scripturis est, aut expressè aut æquipollenter.

sein quiconque confessait le Christ comme envoyé divin et promettait de vivre conformément à l'Évangile [1].

§ 93.

Universalisme hypothétique.

Daillé, Apologia pro duobus Eccles. in Galliâ Protestantium synodis nationalibus, Gen., 1655, in-4°. — *Barnaud*, Mémoires pour servir à l'histoire des troubles arrivés en Suisse à l'occasion du Consensus, Amst., 1726, in-8°.

Les églises protestantes de France subirent, comme celles d'Angleterre et de Hollande, l'influence de l'arminianisme. Elle se fit sentir surtout à l'académie de Saumur. Trois professeurs de cette académie célèbre, Amyraut († 1664), Cappel († 1658) et La Place († 1665), qui passent à juste titre pour les premiers théologiens de leur temps, osèrent s'élever contre le dogme effroyable de la prédestination absolue et y opposer un universalisme hypothétique, synthèse de l'universalisme et du particularisme [2]. Amyraut, qui avait pourtant combattu l'opinion d'Arminius, croyait à une participation de l'homme à l'œuvre de son salut. La Place n'admettait pas l'imputation immédiate du péché d'Adam. Cappel rejetait, en outre, l'inspiration littérale des Livres saints. Leurs opinions furent vivement refutées par Du Moulin († 1658), Rivet († 1651), Spanheim († 1649) [3] ; mais elles furent approuvées et adoptées par plusieurs théologiens des plus renommés de l'époque, notamment par Blondel († 1655), Daillé († 1670), Mestrezat (1657), Du Bosc († 1692), Tronchin († 1705), et les synodes natio-

[1] *Grégoire*, Hist. des sectes religieuses. T. I, p 328.
[2] Voy. ces noms dans la France protestante, ainsi que les suivants.
[3] *Spanheim*, Epistola de gratiâ universali, Lugd. Bat., 1648, in-8°.

naux eux-mêmes ne voulurent jamais consentir à les condamner formellement. Elles se répandirent donc de plus en plus et finirent par former l'opinion générale. Ce fut en vain que les théologiens orthodoxes de la Suisse essayèrent d'en arrêter les progrès par une nouvelle confession de foi, la Formula Consensûs, rédigée par J.-H. Heidegger en 1675. Une partie des églises réformées refusèrent constamment d'accepter ce symbole, et celles-là même qui l'admirent ne tardèrent pas à le rejeter [1], en sorte que, dès 1722, il avait perdu toute autorité.

A la controverse sur la grâce universelle se rattache directement la condamnation par plusieurs synodes provinciaux de la doctrine de Claude Pajon († 1685), qui enseignait que la grâce agit médiatement et objectivement par l'entendement sur la volonté [2], dont il admettait, comme Amyraut son maître, le concours dans l'œuvre de la régénération.

§ 94.

Antitrinitaires. — Anabaptistes. — Sociniens.

Spanheim, De origine, progressu, sectis, nominibus et dogmatibus Anabaptistarum, Lugd. Bat., 1643, in-8°. — *H. Schyn*, Historia Christianorum qui in Belgiò fœderato inter Protestantes Mennonitæ appellantur, Amst., 1723, in-8°, et Hist. Mennon. plenior deductio, Amst., 1729, in-8°. — *J. Hast*, Geschichte der Wiedertäufer, Münster, 1836, in-8°. — *Erbkam*, Geschichte der protestantischen Secten im Zeitalter der Reformation, Hamb., 1848, in-8°. — *Sandius*, Bibliotheca Antitrinitariorum, Freist., 1684, in-8°. — *Bock*, Historia Antitrinitariorum maximè Socinianismi et Socinianorum, Lips., 1774-84, 3 vol. in-8°. — *Bauermeister*, De systemate Socinian. dogmatico, Rost., 1830, in-4°. — *Trechsel*, Die protestantischen Antitrinitarier vor Faustus Socinus, Heidelb., 1839-44, 2 vol. in-8°. — *Fock*, Der Socinianismus nach seiner Stellung in der Gesammtentwicklung des christlichen Geistes, Kiel, 1847, in-8°.

En rendant la Bible au peuple et en proclamant la liberté

[1] Formula Consensûs ecclesiarum helveticarum reformatarum circa doctrinam de gratiâ universali et connexâ, 1723, in-4°.

[2] France protestante, art. *Pajon*.

d'examen, la Réforme s'exposait à un double danger. Il était à craindre, d'un côté, que, dans l'enivrement de la liberté reconquise, le scepticisme scientifique né de la Renaissance ne s'attaquât au christianisme lui-même, et, de l'autre, que les masses, affranchies d'un joug intolérable, ne se jetassent dans les excès du fanatisme. Ce double danger était sérieux ; mais, pour l'éviter, valait-il mieux garder un silence prudent et respecter des abus contre lesquels la conscience chrétienne protestait depuis longtemps? Heureusement leur confiance absolue dans la Providence ne permit pas aux Réformateurs de s'arrêter à ce dernier parti. Nous n'oserions affirmer pourtant que Luther et Calvin, malgré l'ardeur et la sincérité de leur foi, n'aient pas regretté plus d'une fois peut-être d'avoir proclamé les droits de la liberté chrétienne et n'aient pas éprouvé même des moments de doute sur la sainteté de l'œuvre qu'ils avaient entreprise, lorsqu'ils virent les églises qu'ils avaient fondées en butte aux attaques des Anabaptistes et des Antitrinitaires, lorsqu'ils entendirent ceux-ci, adversaires de la révélation et de toute religion positive, nier le dogme de la Trinité, pierre angulaire, dans l'opinion du temps, du christianisme, et ceux-là, non-seulement les accuser de papisme, leur reprocher de reculer devant les conséquences des principes qu'ils avaient posés, mais, sous prétexte de liberté chrétienne, attaquer les bases de la société, proclamer la communauté des biens, supprimer toute autorité en religion, refuser même l'obéissance au magistrat civil et renouveler d'anciennes hérésies en rebaptisant ceux qui se joignaient à eux, en rejetant le baptême des enfants, en prêchant le millénium, en se vantant d'une illumination intérieure qui rendait inutile la Parole écrite. Il est donc facile de comprendre qu'ils les aient traités les uns et les autres en

ennemis, et qu'ils aient déployé une grande sévérité afin de sauvegarder ce qu'ils tenaient pour la vérité absolue [1].

Les Anabaptistes parurent surtout en Allemagne et dans les Pays-Bas, les Antitrinitaires en Italie ; les premiers se recrutèrent principalement parmi le peuple, les seconds dans les classes éclairées, et ce qu'il y a de remarquable, c'est que la plupart des sectateurs de la Réforme dans la péninsule italique se prononcèrent dès le principe contre le dogme de la Trinité. Tels J. Valdez († 1540), secrétaire du vice-roi de Naples ; — Bernardin Ochin († 1564), général des Capucins et prédicateur célèbre, vénéré presque à l'égal d'un saint pour l'austérité de ses mœurs ; — Valentin Gentilis, décapité à Berne en 1566, à cause de ses opinions ariennes ou plutôt trithéistes; — le médecin G. Blandrata († vers 1590), qui propagea en Transylvanie la doctrine antitrinitaire, mais qui paraît l'avoir abandonnée dans les dernières années de sa vie pour complaire au roi Étienne [2]. Campanus, qui niait la divinité du Saint-Esprit comme antiscripturaire, et l'éternité du Fils (dont il admettait pourtant l'unité avec le Père, de même, disait-il, que le mari et la femme sont un), était allemand et mourut, en 1580, dans les prisons de Clèves, où il avait passé vingt-six ans [3]. Michel Servet, brûlé à Genève en 1553, avait

[1] Confess. August., art. 1 : Damnant et Samosatenos veteres et neotericos, qui tantùm unam personam esse contendunt, de Verbo et Spiritu Sancto astutè et impiè rhetoricantur, quòd non sint personæ distinctæ, sed quòd Verbum significet et Verbum vocale et Spiritûs motum in rebus creatum; — art. 9 : Damnant Anabaptistas, qui improbant baptismum puerorum et affirmant pueros sine baptismo salvos fieri.

[2] Voy. *Gerdes*, Specimen Italiæ reformatæ, Lugd. Bat., 1765, in-4°. — *Mac-Crie,* History of the progress and suppression of the Reformation in Italy, Edinæ, 1827, in-8°.

[3] *Campanus*, Göttliche und heilige Schrift vor vielen Jahren verdunkelt, und durch unheilsame Lehr und Lehrer verfinstert, Restitutio und Besserung, 1532, in-8°. — *Cf. Schelhorn*, Amœnitates litter., Francof., 1725-31, 14 tomes en 7 vol. in-8°., T. XII, p. 32.

vu le jour en Espagne. Son supplice souleva une indignation telle qu'on peut dire que la tolérance naquit de ses cendres. Sébastien Castalion († 1563) eut l'honneur de descendre le premier dans la lice pour défendre la liberté d'examen [1]. Aconce, italien natif de Trente, que sa conversion au protestantisme força à se réfugier en Angleterre sous le règne d'Élisabeth, s'éleva avec non moins de vigueur contre l'application de la peine de mort à l'hérésie, et, longtemps avant Calixte, il osa réduire les doctrines fondamentales du christianisme à un petit nombre d'articles clairement enseignés dans l'Écriture ou faciles à en déduire par un raisonnement sans équivoque [2]. Nous pourrions étendre beaucoup la liste de ces apôtres de la tolérance ; c'est ainsi que l'Église calviniste racheta jusqu'à un certain point le crime commis sur Servet. Ce qui excuse peut-être l'atrocité de la peine décrétée contre cet infortuné, c'est qu'il n'était pas coupable seulement d'opinions théoriques qui constituaient, dans les idées du temps, un crime de lèse-majesté divine ; on pouvait l'accuser aussi d'une tendance prononcée vers les principes antisociaux des Anabaptistes, tendance qui se remarque également chez J. Denk, mort à Bâle en 1528, chez L. Hetzer, exécuté à Constance en 1529, et chez tous les Unitaires de la Pologne avant Socin [3]. Or les Anabaptistes s'étaient rendus odieux par leur alliance, en 1521, avec les paysans allemands que la misère et d'horribles exactions poussèrent à la révolte, et plus odieux encore par les excès qu'ils commirent à Münster en 1535, où ils établirent une ochlocratie indisciplinée et immorale, à

[1] France protestante, art. *Chateillon* et *Servet*.

[2] *Aconce*, Stratagematum Satanæ, sive de rectè et prudenter cùm in doctrinâ, tùm in disciplinâ instituendâ, reformandâ, adversùsque diaboli insidias præmuniendâ Dei ecclesiâ libri VIII, Basil., 1610, in-fol.

[3] *Lubienetz*, Historia reformationis polonicæ, Eleutherop., 1685, in-8°. — *Bock*, Hist. Antitrinit., T. II, p. 427.

laquelle ils substituèrent bientôt une théocratie monarchique d'une immoralité plus révoltante encore[1]. La chute rapide de cette théocratie abattit leur fanatisme sanguinaire. Devenus dès lors plus prudents, ils se soumirent à la réforme qu'un homme pieux et assez instruit, Menno Simonis († 1561), opéra, en 1536, dans leurs doctrines, dans leur discipline et dans leurs mœurs. Depuis cette époque, ils forment, sous le nom de Baptistes ou Mennonites, une secte purement pratique, qui fuit les controverses religieuses et attache peu de prix à la science, quoiqu'elle ait produit quelques écrivains distingués. Aujourd'hui les Mennonites sont nombreux surtout aux États-Unis. Différant entre eux sur quelques points de discipline, ils s'accordent à n'admettre que le baptême des adultes, à refuser de prêter serment et de porter les armes, à fuir les emplois publics. Sur le péché originel et la rédemption, ils se rapprochent des opinions plus libérales des Arminiens, et ils sont d'accord avec l'Église romaine sur la doctrine des effets du baptême, auquel ils attribuent une vertu hyperphysique, c'est-à-dire l'infusion dans le catéchumène de la justice divine, qui le rend capable des bonnes œuvres indispensables à son salut [2].

Le même service que Menno Simonis rendit à l'anabaptisme en le constituant plus fortement, fut rendu à l'antitrinitarisme par Lélius Socin († 1562), et Fauste Socin († 1603) son neveu [3], qui réunirent les Antitrinitaires, isolés ou con-

[1] *Jochmus*, Geschichte der Kirchenreform. in Münster und ihres Untergangs durch die Wiedertäufer, Münster, 1826, in-8°.

[2] Præcipuorum christianæ fidei articulorum brevis confessio, art. 11-23. Cette confession en 40 articles, publiée en hollandais en 1580, a été réimp. en latin dans l'ouvrage de Schyn. — Voy. *Reiswitz* et *Wadzeck*, Beitr. zur Kenntniss der Mennonitengemeinen in Europa und Amerika, Berlin, 1821, in-8°.

[3] *Illgen*, Vita Lælii Socini, Leipz., 1814, in-8°. — *Ashwell*, De Socino et socinianismo, Oxf., 1680, in-8°.

fondus jusque-là avec les Anabaptistes, en une communauté religieuse distincte, sous le nom d'Unitaires. Le principe fondamental de l'unitarisme est celui du protestantisme : la Bible, seule base de la foi individuelle. Le seul symbole qu'il admette est le symbole des Apôtres. Essentiellement pratique, il a toujours évité les spéculations métaphysiques et s'est appliqué de préférence à l'interprétation de l'Écriture sainte, sous la direction de la saine raison dont il n'a cessé de revendiquer les droits avec énergie [1] ; malheureusement il est arrivé trop souvent que les préjugés dogmatiques de l'interprète ont nui à la vérité de l'interprétation. Quant à la dogmatique des Unitaires, elle se résume dans cette formule : Christ est notre médiateur. C'est par lui seul que l'homme, incapable depuis sa chute de comprendre Dieu et de connaître sa volonté, trouve le chemin de la vie éternelle, parce que lui seul lui a révélé la volonté divine. Jésus n'est, il est vrai, qu'un homme ; mais destiné de toute éternité à remplir le rôle de médiateur, il porte, en vertu de ce décret de Dieu, le nom de Dieu et il est digne des honneurs divins. C'est ici un point

[1] *Schlichting*, Diss. de SS. Trinitate adv. B. Meisnerum, Racov., 1737, in-8°, p. 126 : Si divina mysteria seu id quod de Deo in Scripturâ revelatum est, non est subjectum adæquatum humanæ rationi, ita ut illud intelligere queat et percipere, frustra et revelatur et explicatur. Imò ne revelari quidem et explicari potest, quod nec qui explicat, nec cui explicatur, potest intelligere... Rationis, inquit, est audire, tacere, captivari et acquiescere. Verùm quidnam audire debeat? sine mente sonum et sine sensu verba ?... Quis tali orationi, nisi insanus sit, fidem sese dicat adjungere ? At quid aliud faciunt illi qui quod non intelligunt, credere se dicunt? — Commentarius in Epist. Pauli ad Romanos, dans la Bibl. fratrum polon., T. VII, p. 170 : Non frustra enim Deus homini rationem indidit, nec ut eâ abutatur ad malum, sed ut eâ utatur ad bonum. Ad insipientes istos meritò referendi sunt qui dogmata fidei ad rationis examen admitti nolunt, et quamvis manifesta ratio dogmati alicui reclamet, eam captivandam esse dicunt. Etiam in hoc ipso insipientes, quod verbis apostoli abutantur, qui non suam rationem captivabat, sed alienam in obsequium Evangelio, 2 Cor. X, 5, Scripturam et Dei verbum rationi opponunt, quasi Scriptura rationem et intellectum hominis excludat et non potius includat ac supponat : et quasi non eundem auctorem habeat mens et intellectus quem Scriptura, etc.

essentiel de la doctrine socinienne, comme le prouve le sort de F. Davidis, qui fut persécuté par Blandrata et F. Socin, pour avoir nié qu'il fallût invoquer le Christ [1], et qui mourut même en prison en 1579. Mais si les Sociniens adorent, sans hésiter, Jésus comme Dieu, il faut bien se garder de croire qu'ils le placent au même rang que le Père. Ils soutiennent qu'il n'a pas réuni en sa personne la nature divine et la nature humaine, parce que deux natures dont chacune constitue par elle-même une personne, ne peuvent se réunir en une unité, surtout quand elles possèdent des propriétés contradictoires, quand l'une est immortelle et l'autre mortelle, l'une infinie et l'autre finie [2]. Ils ne contestent pas d'ailleurs qu'il n'ait été conçu miraculeusement dans le sein d'une vierge et qu'il n'ait reçu de Dieu une sagesse infiniment supérieure à celle des autres hommes, pour révéler à ses frères la volonté divine et leur donner en sa personne un modèle de toutes les vertus. Quant au Saint-Esprit, l'opinion des Sociniens est toujours restée vacillante; la plupart le définissent une force ou une opération de Dieu en l'homme. Au reste, à côté de cette doctrine officielle, pourrions-nous dire, règne une grande diversité d'opinions sur les attributs de Dieu, l'institution divine et la nécessité du baptême, le sommeil des âmes, la résurrection des corps, etc.; car le parti socinien n'a presque jamais cessé de professer la plus large tolérance pour les sentiments individuels.

[1] *Davidis*, Defensio in negotio de non invocando Jesu Christo in precibus, 1581, in-4°.

[2] Catechismus Racov., quæst. 98.

§ 95.

Le cartésianisme.

Wittich, Consensus veritatis in Scripturâ divinâ et infallibili revelatæ cum veritate philosophicâ à Cartesio detectâ, Neomag., 1659, in-8°. — *Erdmann*, Darstell. und Kritik der Cartes. Philosophie, Riga, 1834, in-8°.

Descartes était né dans le sein de l'Église romaine et il mourut catholique en Suède en 1650 ; mais il passa une grande partie de sa vie dans des pays protestants, en Hollande, entre autres, où il publia la plupart de ses ouvrages. Si nous parlons ici de sa philosophie, c'est qu'elle a exercé une grande et salutaire influence sur la dogmatique calviniste. Descartes pose en principe que, dans la recherche de la vérité, il faut tirer de l'étude du moi ses convictions, faire abstraction de toute autorité étrangère et débuter par un doute absolu. Il sépare nettement l'intelligence de la matière, place l'essence de celle-ci dans l'étendue, l'essence de celle-là dans la pensée, et imprime ainsi à sa philosophie le caractère du spiritualisme. Il admet les idées innées, au moins en puissance, et proclame Dieu comme le principe un, absolu, immédiat de toutes choses, lesquelles n'existent et n'ont de durée que par son assistance. Ces idées, présentées dans un style simple, clair et précis, étaient très-propres à séduire les esprits fatigués de l'obscure terminologie des écoles; aussi le cartésianisme, malgré le peu de solidité de quelques-uns de ses principes et le défaut de rigueur dans les conséquences, trouva-t-il beaucoup de partisans même dans l'Église catholique, qui le repoussa pourtant comme contraire

au principe de l'autorité et au dogme de la transsubstantiation, et comme tendant à élever la philosophie au niveau de la religion. Dès 1663, les Jésuites obtinrent du saint-office de Rome un ordre qui le frappa de prohibition en Italie. En 1675, l'université d'Angers le condamna à son tour, et cette condamnation, renouvelée en 1677, par celle de Paris, ferma en France à la philosophie cartésienne l'accès des écoles publiques, qui lui fut formellement interdit par un arrêt du Conseil rendu à la sollicitation de l'archevêque de Paris. Mais ces mesures d'un autre âge n'eurent d'autre résultat que d'entourer le cartésianisme de l'auréole d'une injuste persécution. Les Jansénistes prirent en main sa cause avec d'autant plus d'empressement que cette philosophie favorisait leur sentiment sur la prédestination [1], et ils essayèrent de le concilier avec le catholicisme au moyen de la distinction quelque peu arbitraire entre les vérités de la foi et celles de la raison.

L'Église calviniste, qui avait repoussé même la réforme de Ramus [2], ne pouvait éprouver que de la répulsion pour une philosophie aussi libérale que celle de Descartes. Aussi fut-elle la première à la proscrire (en 1656) comme tendant à l'athéisme, et à défendre de l'enseigner dans les écoles de théologie. Les anathèmes des synodes hollandais n'empêchèrent pas toutefois les Cartésiens de se multiplier beaucoup dans les Provinces-Unies. Parmi les théologiens qui se formèrent à leur école, citons, entre autres, Ch. Wittich († 1687), professeur de théologie à Leyde, A. Heidan († 1678), l'ami fidèle de Descartes, Balthasar Bekker († 1698), le célèbre adversaire de la sorcellerie [3], et H.-A Roël († 1718), professeur de théo-

[1] *Descartes,* OEuvres, éd. Cousin, T. IX, p. 246, 374.

[2] France protestante, art. *La Ramée.*

[3] *Wittich,* Consensus veritatis in Scripturâ divinâ et infallibili revelatæ cum veritate philosophicâ à Cartesio detectâ, Neom., 1659, in-8°. — *Heidan,* Corpus theo-

logie à Utrecht, connu dans la littérature théologique par la controverse qu'il soutint contre Vitringa († 1722) sur la génération du Fils de Dieu [1]. Tous empruntèrent des arguments à la philosophie cartésienne pour défendre leurs opinions, peu orthodoxes quelquefois, comme le fit aussi le célèbre Pierre Bayle († 1706) pour exposer ses doutes sur l'origine du mal ou sa manière de voir sur l'antinomie de la raison et de la foi [2]. Les Cartésiens trouvèrent également, en plusieurs circonstances, des alliés fidèles dans les Coccéiens ou disciples de J. Coccéius († 1669), le fameux inventeur de la théologie des alliances. Mécontent de l'interprétation littérale que l'autorité de Luther et de Calvin avait fait prévaloir dans l'Église protestante, et trouvant qu'elle ne laissait pas assez de merveilleux dans la Bible, Coccéius donna la préférence à l'interprétation allégorique et ressuscita l'ancienne opinion que le vieux Testament est le type du Nouveau [3]. Il cherchait donc et découvrait, pour ainsi dire à chaque ligne, dans les livres sacrés des Juifs des prédictions relatives au Messie ; sous sa plume, les récits historiques eux-mêmes se convertissaient en allusions typiques. A cette idée, au moins singulière chez un savant philologue comme lui, il en joignait une autre encore plus étrange. Il prétendait, contrairement à l'opinion commune, que l'Ancien Testament ou l'Alliance des œuvres et le Nouveau Testament ou l'Alliance de la grâce avaient été conclus avec Adam ; puis il ajoutait que, le Christ ayant aboli la loi cérémonielle, l'observation du sabbat était inutile, et que le jour du repos n'est plus que le type du saint repos dont on

logiæ christianæ, Lugd. Bat., 1667-8, 2 vol. in-4°.— *Bekker,* De betoverde Wereld, Amst., 1691, in-4°; trad. en franç., Amst,, 1694, 4 vol. in-12.

[1] *Roell,* De generatione Filii, et morte fidelium temporali, Franeq., 1690, in-4°.

[2] France protestante, art. *Bayle.*

[3] *Augustin,* De civitate Dei, lib. XVI, c. 26.

jouit aujourd'hui sous l'économie messianique [1]. Cette théorie bizarre, que Joncourt († 1725) ridiculisa sous le nom de typomanie [2], trouva d'assez nombreux partisans qui, pour résister avec plus d'avantage à leurs ennemis communs, G. Voëtius († 1676) et Samuel Des Marets († 1673), s'unirent aux Cartésiens et furent enveloppés dans les mêmes condamnations par les synodes de Leyde et d'Utrecht [3].

Cette alliance des Cartésiens avec les disciples de Coccéius n'était pas propre à concilier à la philosophie nouvelle la faveur des théologiens orthodoxes; cependant ce qui la leur rendit plus particulièrement odieuse, ce furent les conséquences que Benoît Spinosa († 1677) tira de son principe de l'action immédiate de Dieu dans l'univers. Juif de naissance, ce penseur profond et original n'a droit à figurer dans une histoire des dogmes chrétiens, qu'à cause de l'influence incontestable que son système a exercée sur la nouvelle philosophie allemande [4]. Spinoza, qui s'était fait une loi de ne tenir pour la vérité que ce qui lui paraîtrait évidemment dériver de principes suffisamment démontrés, commença par nier les miracles, les prophéties, tous les mystères, et, poursuivant ses investigations avec toute la rigueur de la méthode mathématique, il proclama, comme dernier résultat de ses méditations, l'identité de Dieu *(natura naturans)* et du monde *(natura naturata)*, de l'esprit et de la nature, de l'in-

[1] *Cocceius*, Summa doctrinæ de fœdere et testamentis Dei, Lugd. Bat., 1648, in-8°. — *Burmann*, Synopsis theologiæ speciatim œconomiæ fœderum Dei, Gen., 1678, 2 vol. in-4°.

[2] France protestante, art. *Joncourt*.

[3] *Voëtius*, Selectæ disputationes theologicæ, Traj. ad Rhen., 1648 et suiv., 5 vol. in-4°. — France protestante, art. *Des Marets*.

[4] Dès 1692, *Hosse* essaya, dans sa Concordia rationis et fidei seu harmonia philosophiæ moralis et religionis christianæ, [Amst.] Berlin, 1692, in-8°, de concilier la religion et la philosophie en partant du principe panthéistique de Spinoza.

fini et du fini. Les choses, selon lui, ne sont que des modes de la substance unique et divine ; le corps et l'âme sont un seul et même objet envisagé tantôt sous l'attribut de l'étendue, tantôt sous celui de la pensée ; la liberté n'existe point pour l'homme, qui n'est qu'un instrument dans les mains de Dieu, ni même pour Dieu, qui agit nécessairement en vertu des lois de son essence, en sorte que l'univers n'est qu'une machine se mouvant conformément à certaines lois [1]. Ainsi le spinozisme est un panthéisme spéculatif, mais ce n'est point un système d'athéisme, comme beaucoup persistent à le croire, car ce nom ne convient nullement à une doctrine qui enseigne l'existence d'une substance absolue, éternelle, infinie, ayant pour attributs essentiels, non pas la matière, mais l'étendue intelligible et la pensée. Cependant ce n'est que dans ces derniers temps qu'on a osé rendre justice à ce grand homme [2].

§ 96.

Mysticisme.

J.-H. von Wessenberg, Ueber Schwärmerei, Heilb., 1835, in-8°. — *Lamennais*, Histoire véritable des Momiers de Genève, Paris, 1824, 2 vol. in 8°. — *Hohl*, Bruchstücke aus dem Leben und den Schriften Ed. Irving's, S. Gall., 1839, in-8°.

L'esprit essentiellement pratique du calvinisme véritable est tellement antipathique au mysticisme que l'Église calviniste n'a eu, jusqu'à ces derniers temps, à citer que deux mys-

[1] *Spinoza*, Opera posthuma, Amst., 1677, in-4°. Voir surtout son Ethica, imp. dans ce volume.

[2] *Thomas*, Spinozæ systema philosophicum, Regiom., 1835, in-8°. — *Schlüter*, Die Lehre des Spinoza in ihren Hauptmomenten geprüft und dargestellt, Marb., 1836, in-8°. — *Sigwart*, Der Spinozismus histor. und philos. erläutert, Tüb., 1839, in-8°.

tiques notables, encore l'un d'eux, Labadie († 1674) était-il un catholique converti [1], qui n'avait pu, en embrassant la religion réformée, se défaire entièrement des illusions dont sa jeunesse avait été nourrie. L'autre, Poiret († 1719), puisa ses idées dans les mystiques du moyen âge, ainsi que dans les livres et les conversations d'Antoinette Bourignon († 1680), catholique fanatique, qui se prétendait inspirée de Dieu et éclairée de la lumière divine. Aux idées communes à tous les Mystiques sur la corruption de la religion chrétienne et la nécessité d'une réforme complète, sur l'inutilité du culte extérieur, etc., cette prétendue prophétesse joignait quelques opinions particulières qui rappellent les doctrines gnostiques et sabelliennes. Elle prétendait que l'homme, avant sa chute, était revêtu d'un corps céleste, transparent, affranchi des besoins de la vie matérielle et semblable à celui du Christ avant la création. Elle admettait deux Christ, l'un céleste, l'autre terrestre, qui avaient dû satisfaire l'un et l'autre à la justice divine, et elle ne voulait voir dans les trois personnes de la Trinité que des attributs et des manifestations du Dieu unique. Ce mysticisme quiétiste trouva très-peu de partisans parmi les Réformés, on se contenta d'en rire dans le XVIIIe siècle ; mais lorsque Mme de Krudener († 1824), qui, comme la Bourignon, se donnait pour inspirée, prophétesse et même pour thaumaturge, se mit à le prêcher de nouveau dans les premières années du XIXe, elle fut accueillie avec enthousiasme, au moins en Suisse [2]. Le célèbre Lavater († 1801), qui, lui aussi, prétendait être l'instrument choisi de Dieu pour régénérer le monde et qui se vantait de recevoir des révélations, de faire même des miracles, n'avait guère

[1] France protestante, art. *Labadie* et *Poiret*.
[2] Voy. *Ch. Eynard*, Vie de Mme de Krudener, Paris, 1849, 2 vol. in-8°.

obtenu moins de succès. Blessé du scepticisme de son siècle, il essaya de le combattre en opposant l'inspiration individuelle aux raisonnements des philosophes. Il définit la religion le don de croire aux miracles et d'en opérer. Toute l'activité spirituelle se résume, selon lui, dans la prière, qui soumet en quelque sorte la puissance de Dieu à l'homme. Pour Lavater, comme pour les Frères Moraves, le Christ est le centre de toute la religion; le connaître et l'adorer constitue toute la théologie [1]. Nous hésitons à classer parmi les mystiques réformés la secte des Momiers ou Méthodistes, comme on les appelle plutôt en France, secte qui s'est formée, il est vrai, sous l'influence directe de Mme de Krudener, mais qui n'offre, comme caractère distinctif, qu'une affectation de piété exagérée unie d'ailleurs à une orthodoxie rigide. C'est moins une secte qu'une opposition au rationalisme et à la théologie nouvelle [2]. Il n'en est pas de même des Irvingistes, ainsi nommés d'Édouard Irving († 1834), qui comptent un certain nombre d'adhérents sur le continent, et qui se prétendent rentrés en possession des charismes de l'ancienne Églises [3]. Mais pourquoi nous étendrions-nous davantage sur les opinions de ces petites sectes et d'autres non moins fanatiques, puisqu'elles n'ont contribué en rien au développement du dogme?

[1] *Lavater*, Ausgewählte Schriften, Zür., 1841 et suiv., 6 vol. in-8°.— Cf. *Hegner*, Beiträge zur nähern Kenntniss und wahren Darstellung J.-C. Lavater's, Leipz., 1836, in-8°.

[2] *Chenevière*, Précis des débats théolog. qui depuis quelques années ont agité la ville de Genève, Gen., 1824, in-8°. — *A. Bost*, Défense des fidèles de l'église de Genève, qui se sont constitués en église indépendante, Paris, 1825, in-8°. — *Malan*, Le procès du méthodisme de Genève, Gen., 1835, in-8°.

[3] *Hohl*, Bruchstücke aus dem Leben und den Schriften E. Irving's, S. Gallen, 1839, in-8°.

§ 97.

Tentatives de conciliation.

Hering, Geschichte der kirchlichen Unionsversuche seit der Reformation bis auf unsere Zeit, Leipz., 1836-38, 2 vol. in-8°.

Dès l'origine de la Réforme, mais surtout depuis la controverse soulevée par le syncrétisme, il n'a jamais manqué, dans les diverses communions protestantes, d'hommes amis de la paix et de la concorde qui se sont efforcés de les rapprocher et de les unir, soit entre elles, soit avec l'Église catholique. En 1615 déjà, David Pareus († 1644), professeur de théologie à Heidelberg, avait publié sur ce sujet un livre qui lui fit beaucoup d'ennemis [1]. J. Dury († vers 1674), qui consacra quarante années de sa vie à travailler à la réunion des églises chrétiennes, ne fut pas plus heureux [2]. Frédéric-Ulric Calixte, fils du célèbre professeur de Helmstädt, et G. Calvör, son disciple [3], échouèrent également dans leurs efforts. Les décrets du synode de Dordrecht avaient, en effet, creusé entre les Réformés et les Luthériens un abîme presque aussi profond que les canons du concile de Trente entre les Protestants et les Catholiques, et il n'y avait à attendre aucun résultat de

[1] *Pareus*, Irenicum seu de unione et synodo Evangelicorum conciliandâ liber votivus, Heidelb., 1615, in-4°.

[2] *Dury*, De pacis ecclesiasticæ rationibus, Lond., 1634, in-4°; — Consultatio theologica super negotio pacis promovendæ, Lond., 1636, in 4°; — Irenicum, Lond., 1654, in-4°. — Cf. *Mosheim*, De J. Duræo, pacificatore celeberrimo, Helmst., 1744, in-4°.

[3] *F.-U. Calixte*, Via ad pacem inter Protestantes restaurandam, Helmst., 1700, in-4°. — *Calvör*, De pace ecclesiasticâ inter Protestantes ineundâ consultatio, Lips., 1708, in-4°.

semblables tentatives tant que le dogmatisme régnerait en souverain absolu dans les églises et les écoles. Le grand Leibnitz ne le comprit pas, et il se laissa persuader par l'abbé de Loccum d'entrer en correspondance avec Bossuet sur les moyens de faire cesser un schisme qu'il déplorait; mais l'évêque de Meaux, qui aurait consenti assez volontiers au mariage des prêtres, à la restitution de la coupe aux laïcs et à la célébration de la messe en langue vulgaire, pourvu que Leibnitz cédât sur tout le reste, ne voulut jamais entendre parler de la convocation d'un concile auquel les Protestants assisteraient avec voix délibérative et qui réviserait les canons de celui de Trente [1]. Leibnitz ne réussit donc pas mieux que n'avaient réussi d'Huisseau (✝ 1650) en France [2], Hottinger (✝ 1667), Heidegger (✝ 1698), B. Pictet (✝ 1724) en Suisse ou que ne réussirent plus tard C.-M. Pfaff (✝ 1760), J.-A. Turretin (✝ 1737) [3] et plusieurs autres moins connus. Cependant le temps approchait où la théologie protestante orthodoxe, harcelée par le rationalisme et par le piétisme, aussi indifférents l'un que l'autre aux formules symboliques auxquelles elle se tenait si opiniâtrément attachée, allait être forcée de les abandonner pour se porter au secours des doctrines fondamentales du christianisme et de la Bible elle-même. La communauté des dangers rapprocha enfin les deux communions protestantes sur le terrain de la science. Les différences s'effa-

[1] *Bossuet*, Œuvres posthumes, Amst., 1753, 3 vol. in-4°, T. I.

[2] France protestante, art. *Huisseau*.

[3] *Hottinger*, Irenicum irenicorum, Amst., 1658-61, in-8°. — *Heidegger*, De conc. protest. eccles., dans le T. III de ses Dissertat. selectæ, Tigur, 1675-97, 4 vol. in-4°. — *Pictet*, De consensu et dissensu inter Reform. et August. Confess. fratres, Amst., 1697, in-8°. — *Pfaff*, De fidei christianæ articulis fundament. ejusque analogiâ, Tüb., 1718, in-4°. — *Turretin*, De pace Protestantium ecclesiasticâ, Gen., 1707, in-4°; — Nubes testium pro moderato et pacifico de rebus theologicis judicio, Gen., 1719, in-4°.

cèrent de plus en plus, en sorte que, depuis 1817, l'union des Réformés et des Luthériens a pu s'effectuer en Prusse et dans plusieurs autres États de l'Allemagne. Il est vrai que cette union si désirable ne s'est pas opérée sans opposition. L'ultra-luthéranisme a trouvé, aussi bien que l'ultra-calvinisme, de fanatiques défenseurs, qui, aveuglés par la passion, s'obstinent les uns à rejeter la prédestination absolue, en conservant le dogme du péché originel qui y conduit nécessairement, et les autres à repousser la consubstantiation comme sentant l'hérésie eutychienne.

§ 98.

Église anglicane.

Burnet, The history of the reformation of the church of England. Lond., 1715, 3 vol. in-fol. — *Strype*, Ecclesiastical memorials relating chiefly to the religion and the reformation of it, Lond., 1721, 3 vol. in-fol. — *C.-F. Stäudlin*, Allgemeine Kirchengeschichte von Grosbritannien, Gött., 1819, 2 vol. in-8°. — *Blunt*, Sketch of the reformation in England, 4ᵉ édit., Lond., 1839, in-12; trad. en franç. par E. Haag, Paris, 1840, in-12.

Aucun État de l'Europe n'était peut-être mieux disposé que l'Angleterre à recevoir la Réforme (*Voyez* § 76), et nulle part pourtant elle ne s'opéra d'une manière plus incomplète. Le motif en est qu'elle fut l'œuvre, non du peuple, mais du souverain, qui se crut en droit d'imposer la doctrine qu'il préférait, et qui lui imprima un caractère politique. La Confession de foi de l'Église anglicane, composée par Cranmer († 1556) et d'autres théologiens [1] sous le gouvernement d'Édouard VI, en 1552,

[1] Voy. *Ch. Webb Le Bas*, The life of archbishop Cranmer, Lond., 1833, 2 vol. in-12; trad. en franç. par E. Haag, Paris, 1843, 2 vol. in-12.

comprenait d'abord 42 articles, que le parlement réduisit à 39 sous Élisabeth, en 1562 [1]. Elle s'exprime absolument comme Calvin sur la Cène [2] ; mais d'une manière moins claire, moins précise sur la prédestination [3], dogme que l'Église anglicane n'a jamais admis dans le sens du calvinisme rigide ; aussi n'a-t-elle point accepté les décisions du synode de Dordrecht. Elle rejette la primauté du pape, à laquelle a été substituée la suprématie du roi sur l'Église, et s'élève fortement contre les indulgences ; en un mot, elle se rapproche beaucoup des églises calvinistes quant à la doctrine, mais elle s'en sépare complétement sous d'autres rapports. Elle a conservé la hiérarchie, le faste, et, pendant trop longtemps, l'intolérance de l'Église romaine ; elle attache, comme celle-ci, un prix excessif aux formes extérieures, au mécanisme ecclésiastique, et à l'instar de l'Église grecque du Bas-Empire, elle s'est, en quelques circonstances, asservie au pouvoir temporel, jusqu'à se faire l'apologiste des caprices despotiques du gouvernement. Au reste, ce qui manque à cette église en vie religieuse est largement compensé par les sentiments de piété de la nation ; aussi occupe-t-elle incontestablement un rang des plus honorables parmi les églises protestantes.

Il n'est pas d'ailleurs difficile de prévoir une réaction prochaine contre l'étroit formalisme anglican. Jusqu'à ce jour, il est vrai, la littérature théologique compte en Angleterre plus de livres d'édification que d'ouvrages d'érudition, plus de rêveries apocalyptiques que de travaux critiques ; mais les

[1] Corpus et syntagma Confessionum fidei, Part. I, p. 99 et suiv.
[2] Confess. anglic., art. 28 : Ritè, dignè et cum fide sumentibus panis est communicatio corporis Christi ; — art. 29 : Impii et fide vivâ destituti, licèt carnaliter dentibus premant, nullo tamen modo Christi participes efficiuntur.
[3] Ibid., art 17.

progrès du puseyisme prouvent que les lieux communs de l'ancienne orthodoxie ne suffisent plus pour satisfaire les besoins du sentiment religieux, et d'un autre côté, l'ardeur avec laquelle quelques-uns se livrent à l'étude de la théologie allemande, annonce qu'ils ne répondent pas davantage aux exigences nouvelles de la raison spéculative [1].

§ 99.

Opposition philosophique.

L'opposition contre l'Église anglicane fut d'autant plus énergique qu'elle fut nourrie par l'intolérance de cette Église envers les Non-conformistes; mais elle fut longtemps plutôt politique que dogmatique. Les Dissidents ne se contentaient pas, en effet, de réclamer l'indépendance du for intérieur; ils voulaient encore organiser l'Angleterre sur le modèle de la république de Genève, abolir la hiérarchie et supprimer même le clergé. La lutte aboutit, on le sait, au renversement de la dynastie régnante, et ce fut seulement après l'affermissement des libertés publiques, que l'opposition prit un caractère plus philosophique et plus religieux.

La philosophie anglaise porte le cachet fortement empreint du génie pratique de la nation. Poussée dans la voie de l'empirisme par les travaux du grand Bacon († 1626), un des hommes les plus étonnants de son siècle, qui le premier embrassa d'un regard philosophique le vaste domaine de la science et qui, en créant la méthode expérimentale et induc-

[1] *Scherer*, L'Angleterre aux prises avec la critique religieuse, dans ses Mélanges de critique religieuse, Paris, 1860, in-8°, p. 217.

tive, a mérité le surnom de Père de la philosophie moderne, elle y fut maintenue par ceux de Locke († 1704), qui, comme son illustre prédécesseur, ne cessa de défendre les droits de la raison, de réclamer la liberté d'examen, de prêcher la tolérance[1]. En s'attachant exclusivement à l'expérience, en faisant naître toutes nos idées soit de la sensibilité, soit de la réflexion ou sens intérieur, la philosophie de Locke mérite, sans aucun doute, le nom de sensualisme ou de système sensible, mais elle n'est point allée, quoiqu'on en dise, jusqu'au matérialisme et au déterminisme comme celle de Hobbes († 1679), esprit pénétrant, mais impérieux et paradoxal, qui se fit l'apôtre de l'absolutisme et qui, tout en proclamant bien haut son attachement aux dogmes du christianisme, croyait au millénium [2], niait la spiritualité de l'âme et voulait tout expliquer par la diversité du mouvement et des sensations. Hobbes eut de nombreux adversaires, entre autres, Henri Morus († 1687) et Cudworth († 1688), membres de l'université de Cambridge et tous deux platoniciens zélés, le premier avec une forte tendance au mysticisme théosophique, dont le savant médecin Robert Fludd († 1637) s'était fait l'ardent apologiste en Angleterre, le second avec alliage de la philosophie corpusculaire. Ils enseignaient l'un et l'autre, ainsi que l'avait fait avant eux Th. Gale († 1678), l'ancienne hypothèse de Philon, que la vraie philosophie a sa source dans la révélation [3]. Cette assertion fut combattue par les Déistes, qui prétendirent qu'avant d'être en droit de commander à la raison, la révélation doit commencer par se légitimer devant elle. Les Déistes étaient pourtant, à peu d'exceptions près,

[1] *Locke*, Letters concerning toleration, Lond., 1765, in-4°.
[2] *Hobbes*, Historia ecclesiastica, carmine elegiaco concinnata, Lond., 1688, in-8°
[3] *Gale*, Aula deorum Gentilium, Lond., 1676, in-8°.

des gens religieux et moraux. S'ils contestaient l'autorité absolue de la révélation et s'ils refusaient d'admettre les mystères du christianisme, ils s'attachaient avec énergie aux dogmes acceptés par la raison et ils travaillèrent avec zèle à fonder la morale sur les bases de la philosophie. Ils ont rendu plus d'une espèce de services à la théologie chrétienne, d'abord en forçant les théologiens à se livrer à un nouvel examen des doctrines fondamentales du christianisme, puis en provoquant des apologies, qui peuvent, sans désavantage, soutenir la comparaison avec ce que l'antiquité chrétienne nous a laissé de mieux en ce genre, et, en troisième lieu, en donnant à l'esprit humain la conscience de son indépendance en face du système dogmatique de l'Église, en l'habituant à ne plus se courber humblement devant lui comme devant l'œuvre divine de l'Esprit saint, et en préparant ainsi l'avénement de la critique historique.

On regarde comme le précurseur des Déistes, Édouard Herbert, lord de Cherbury, qui unissait à des connaissances très-variées des convictions sincères et un grand amour de la vérité. Il admettait toutes les vérités religieuses qui appartiennent au domaine de la raison ; mais il ne reconnaissait que celles-là, et il les réduisait aux cinq propositions suivantes, véritable profession de foi du théisme moderne : 1° Il existe un Dieu ; 2° l'homme doit l'adorer ; 3° il l'adore le mieux par une vie pieuse et intègre ; 4° le repentir expie nos fautes et nous réconcilie avec lui ; 5° on peut attendre de la justice et de la bonté divine une rémunération future de nos vertus et le châtiment de nos vices. Cherbury convenait d'ailleurs que de toutes les religions révélées aucune n'est comparable au christianisme, mais il niait la nécessité d'une révélation pour le salut. Aussi fut-il vivement attaqué et par les théologiens ortho-

doxes et par les philosophes sensualistes. Ceux-ci ne pouvaient lui pardonner sa théorie des idées innées ou d'une lumière primitive et immédiate donnée à tous les hommes ; ceux-là le décrièrent comme une espèce d'athée, parce qu'il affirmait l'inutilité d'une révélation en regard de cette science des choses divines que Dieu a accordée immédiatement à toutes les créatures intelligentes.

Le déisme proprement dit ne se produisit ouvertement et n'acquit une certaine importance qu'après l'expulsion des Stuarts et la consolidation de la liberté politique, qui permit aux opinions les plus diverses de se produire, depuis l'incrédulité absolue jusqu'à la crédulité la plus niaise. Ses principales attaques furent dirigées contre la révélation, les prophéties et les miracles (*Voyez* § 3). D'autres dogmes, pourtant, n'échappèrent pas non plus à ses critiques. Presque tous les Déistes niaient l'immortalité de l'âme, que Toland qualifiait d'invention égyptienne [1]. Shaftesbury rejetait l'idée d'une rémunération future, idée qui, selon lui, avilissait la religion chrétienne, tout motif de crainte ou d'espérance rendant la pratique de la vertu servile et mercenaire. Toland soutint que la conception de Jésus-Christ n'avait point dépassé l'horizon du judéo-christianisme [2], et Collins ne voulait voir dans le christianisme qu'un judaïsme mythique et allégorisé. Le médecin Coward contesta [3], comme Priestley († 1804) le fit plus tard [4], la spiritualité de l'âme, qui n'est, dans son opinion, que la force par laquelle l'homme agit, sent et pense. Quelques-uns comme Bolingbroke et David Hume, allèrent

[1] *Toland*, Letters to Serena, Lond., 1704, in-8°.
[2] *Toland*, Nazarenus, Lond., 1718, in-8°.
[3] *Coward*, Second thoughts concerning the human soul, Lond., 1704, in-8°.
[4] *Priestley*, Letters on materialism, Lond. 1776, in-8°.

encore plus loin que lui dans cette voie funeste. Ce dernier surtout — posant en principe que nos sens peuvent bien saisir les phénomènes avec leurs relations accidentelles de simultanéité ou de succession dans le temps, mais rien qui ressemble à un rapport de causalité, et que notre raison elle-même est incapable de concevoir deux substances différentes ou seulement distinctes agissant l'une sur l'autre — osa affirmer que l'immatérialité et l'immortalité de l'âme, et qui plus est, la distinction du bien et du mal, la notion de la Providence, l'existence de Dieu ne se fondent sur aucune certitude, mais uniquement sur un instinct qui pourrait nous tromper. Il sapait ainsi les fondements mêmes de la morale, dont la défense fut prise avec beaucoup de talent par A. Baxter (✝ 1750) [1], adversaire à la fois du matérialisme de Toland et de cet idéalisme mystique professé par Berkeley (✝ 1755), qui niait l'existence du monde extérieur [2].

§ 100.

Dissidents ou Non-conformistes.

D. Bogue et *J. Bennett*, History of Dissenters, Lond., 1808-12, 4 vol. in-8°. — *Julius*, Nordamerika's sittliche Zustände, Hamb., 1839, 2 vol. in-8°.

Ennemis déclarés du clergé et de l'Église dominante [1], les Déistes essayèrent à plusieurs reprises, notamment en 1776,

[1] *Baxter*, The evidence of reason, Lond., 1779, in-8°.

[2] *Berkeley*, Alciphron, trad. de l'angl. par *E. de Joncourt*, La Haye, 1734, 2 vol. in-12; — Dialogues entre Hylas et Philonous, trad. de l'anglais, Amst., 1750, in-12.

[3] *Tindal*, Rights of the Church, Lond., 1709, in-8°. — *Collins*, Priestcraft in perfection: or, a Detection of the fraud of inserting and continuing this Clause (The Church hath power to decree rites and ceremonies, and authority in controversies of faith) in the 20th Article of the Articles of the Church of England, Lond., 1710, in-8°.

sous l'impulsion de David Williams [1], de se constituer en église, sans jamais y parvenir. Leur doctrine est trop subjective, trop abstraite, pour convenir au vulgaire, qui veut que ses sens et son imagination soient frappés, tandis que, de son côté, le déiste ne sent point la nécessité d'un culte public. Ils ne forment donc nùlle part de communautés distinctes, mais ils sont nombreux dans toutes les églises chrétiennes, surtout parmi les classes éclairées. Les sectes sorties du sein du peuple, au contraire, ou ayant réussi à s'y implanter, se sont organisées sans peine en églises distinctes en Angleterre, comme en Allemagne, comme partout où domine le protestantisme avec ses principes de liberté. A partir du XVI[e] siècle, on trouve dans la Grande-Bretagne des Puritains [2] ou Presbytériens, calvinistes rigides ; — des Indépendants ou Congrégationalistes, parti d'abord plus politique que religieux, pour qui le gouvernement idéal était une espèce de théocratie [3] ; — des Remontrants ou Latitudinaires, opposés à toute transaction avec le papisme, se souciant peu des systèmes orthodoxes, cherchant à concilier la raison avec la révélation, travaillant à ramener le christianisme à sa simplicité primitive et surtout se montrant les zélés partisans de la tolérance ; — des Unitaires, dont la première communauté fut fondée par J. Biddle († 1662) et qui ne diffèrent des Sociniens que sur l'article du Saint-Esprit, car, dans leur opinion, l'Esprit-Saint n'est pas une simple force divine, mais une personne participant à l'essence divine, sans être toutefois une avec Dieu [4] ; — des

[1] *Williams*, A liturgy on the universal principles of religion and morality, 1776, in-8°.

[2] *Neal*, History of the Puritans, nouv. édit. augm. par *Toulmin*, Bath, 1793-97, 5 vol. in-8°.

[3] *Walker*, The history of independency, Lond., 1661, 4 part. in-4°.

[4] *Biddle*, Twelve arguments touching the deity of the holy Spirit, 1647, in-4°.

Baptistes, professant les uns la prédestination absolue, les autres l'arminianisme; et à côté de ces sectes anciennes, grâce à la liberté entière dont les Dissidents jouissent aujourd'hui, presque toutes les sectes protestantes y ont trouvé des adhérents, jusqu'à celles qui se livrent aux rêveries théosophiques et cabalistiques. Un seul pays au monde offre un semblable spectacle. Ce sont les États-Unis de l'Amérique du Nord, où une piété vive, sincère, quelquefois exaltée jusqu'au fanatisme, peut se livrer sans aucun empêchement aux manifestations même les plus extravagantes. A côté des temples de l'Église épiscopale, qui se distingue de celle d'Angleterre non-seulement par son organisation, mais par ses croyances, puisqu'elle a réduit à 20 les 39 articles de l'Église anglicane et qu'elle rejette le prétendu symbole d'Athanase, on y voit s'élever les oratoires des Presbytériens, des Congrégationalistes, des Baptistes, des Unitaires et d'une foule d'autres sectes parmi lesquelles nous nous contenterons de signaler les fanatiques Shakers, qui attendent la venue d'un second Messie en dansant à la gloire de Dieu, et les Mormons, dont la religion offre un mélange d'idées chiliastes, de folies et d'immoralités. Mais les différences dogmatiques qui séparent les partis religieux en Amérique et en Angleterre, sont déjà connues ou bien elles se réduisent à si peu de chose, que l'histoire des dogmes peut sans scrupule passer sous silence toutes ces sectes, à l'exception de trois qui sont les plus importantes, soit par le nombre de leurs adhérents, soit par l'énergie de leur opposition à l'Église dominante, soit par la position sociale et l'influence de leurs chefs. Nous voulons parler du méthodisme, du quakérisme et du puseyisme.

§ 101.

Méthodisme.

Crowther, A portraiture of the methodism, Lond., 1815, in-8°. — *J.-W. Baum*, Der Methodismus, Zurich, 1838, in-8°. — *Jackson*, Geschichte der Methodisten, Berlin, 1840, in-8°.

Le méthodisme a eu pour berceau une société de jeunes gens pieux, qui, poussés par les mêmes motifs que Spener, se réunirent, pour la première fois, à Oxford en 1729, et ne tardèrent pas à voir leur nombre s'accroître. Il offre donc de notables analogies avec le piétisme : il a, comme lui, ses conventicules où les fidèles se livrent à la prédication, à la prière, au chant des psaumes ; il appuie, comme lui, sur la corruption de la nature humaine, la rédemption par la mort expiatoire de Jésus, le salut par la foi ; comme lui encore, il se plaît à terrifier le pécheur par les peintures les plus matérielles, les plus fantastiques de l'enfer, pour que la grâce envahisse son cœur par la terreur et le régénère ; comme les Piétistes enfin, les Méthodistes méritèrent les sarcasmes de leurs adversaires par leur exaltation fanatique.

Le méthodisme est toujours resté fidèle à la méthode de ses deux fondateurs, G. Whitfield († 1770) et J. Wesley († 1791)[1], malgré le schisme qui s'opéra dans son sein, dès 1741, au sujet du dogme de la prédestination absolue, dogme que les disciples du premier admettent dans toute sa rigueur, tandis que les Wesleyens, se rapprochant des Arminiens, accordent

[1] *Southey*, The life of Wesley, Lond., 1820, 2 vol. in-8°. — The life of. G. Whitfield, Edimb., 1826, in-8°.

un certain mérite aux œuvres, et se distinguent par leurs efforts infatigables pour amender les mœurs des classes inférieures [1] en leur prêchant la repentance.

§ 102.

Quakérisme.

W. Penn, A summary of the history, doctrine and discipline of Friends, 6e édit., Lond., 1707, in-8o. — *Th. Clarkson*, A portraiture of quakerism, New-York, 1806, 3 vol. in-8o. — *Gurney*, Obs. on the society of the Friends, 7e édit., Lond., 1834, in-8o.

Le quakérisme ou la religion des Amis eut pour fondateur, en 1647, G. Fox († 1690), qui avait pris des habitudes de méditation contemplative en gardant les troupeaux. Ses disciples, qui joignaient la rigidité des anciens Montanistes au mysticisme des Fratricelli, se livrèrent d'abord à des extravagances inouïes ; mais ils furent ramenés à la raison et au bon sens par le savant Robert Barklay († 1690), qui systématisa leurs doctrines [2] et contribua, avec le célèbre G. Penn († 1718), à les répandre au dehors. Comme les Mystiques en général, les Quakers font peu de cas de la Bible : pour eux, l'Écriture n'est qu'une source secondaire de la connaissance de la vraie religion ; c'est une lettre morte, dont la lumière intérieure peut seule donner l'intelligence. Cette lumière intérieure n'est point une révélation nouvelle, mais la lumière de Dieu se manifestant par Jésus dans nos cœurs et y provoquant un

[1] *Wesley*, The question Wath is an arminian? answered by a lover of free grace, Lond, 1798, in-12.

[2] *Barklay*, Theologiæ verè christianæ apologia, Amst., 1676, in-4° ; — Catechismus et fidei confessio, Rotterd., 1676, in-8°.

mouvement irrésistible vers le bien ; c'est la lumière du Christ en nous, qui nous illumine et nous sanctifie ; c'est l'Écriture vivante, la règle suprême de la foi. L'histoire de Jésus, telle qu'elle est racontée dans les Évangiles, est une allégorie ; c'est l'histoire du Christ en nous, du Christ intérieur qui nous sanctifie et nous justifie, comme il a déjà sanctifié et justifié les païens vertueux, quoiqu'ils ne sussent rien du Christ extérieur. La vie chrétienne est tout intérieure ; elle n'a pas besoin de règles de foi, ni de rites, ni de cérémonies, pas même du baptême ou de la Cène ; elle consiste uniquement à attendre l'Esprit et à suivre son impulsion ; par conséquent, un clergé est inutile. Cette théorie a subi quelques modifications depuis Barklay. Aujourd'hui les Quakers admettent un Christ historique et font usage de la Bible ; mais ils rejettent avec horreur les mots de Trinité, de personnes, etc., comme des subtilités antiscripturaires. Leurs mœurs se sont en même temps adoucies. Ils ne sont plus de sauvages fanatiques comme leurs ancêtres, mais des hommes probes, religieux, philanthropes, qui, de même que les Baptistes, fuient les fonctions publiques, condamnent la guerre et refusent de prêter aucun serment.

§ 103.

Puseyisme.

Petri, Beiträge zur Würdig. des Puseyismus, Gött., 1843, in-8°. — *Weaver*, Der Puseyismus, trad. en allem. par *Amthor*, Leipz., 1844, in 8°.

Le puseyisme, dont l'origine ne remonte pas au delà d'une quarantaine d'années, ne fut au fond qu'une réaction du sentiment religieux contre le froid dogmatisme de l'Église

anglicane. Son but avoué était de rétablir l'Église sur le fondement de la tradition apostolique ; mais on ne tarda pas à s'apercevoir qu'il conduisait directement au catholicisme par son respect exagéré pour la succession apostolique et pour la tradition des six premiers siècles, source de la foi aussi pure que l'Évangile dans l'opinion de ses sectateurs. Pendant quelques années pourtant, il se renferma dans de certaines bornes, tenant une espèce de milieu entre le catholicisme et le protestantisme, d'accord avec le premier sur la doctrine de la justification, et rejetant avec le second celle de la transsubstantiation des espèces sacramentelles, sans nier toutefois que le vrai corps et le vrai sang de Jésus-Christ sont dans le sacrement et qu'ils sont offerts en sacrifice de réconciliation. Mais la tendance du puseyisme devint bientôt de plus en plus manifeste [1]. Le dogme du purgatoire qu'il admit avec quelques modifications, le rétablissement de beaucoup d'institutions tombées en désuétude, l'importance toute pharisaïque qu'il donnait aux exercices pieux, finirent par ouvrir les yeux aux prélats d'Angleterre et par alarmer la conscience protestante. Les nombreuses conversions au catholicisme qui ont eu lieu dans cette secte depuis 1843 ont justifié jusqu'à un certain point le soupçon que ses chefs n'étaient pour la plupart que des catholiques romains qui déguisaient leurs véritables sentiments dans l'espoir insensé de ramener l'Angleterre aux pieds du pape.

[1] Tracts for the times, by members of the university of Oxford, Lond., 1840-42, 7 vol. in-8°.

§ 104.

Église catholique romaine.

Bower, The history of the Popes, from the foundation of the see of Rome to the present time, Lond., 1750, 8 vol. in-4°. — *Ranke*, Die röm. Päpste, ihre Kirche und ihr Staat im XVI und XVII Jahrhundert., Berlin, 1834-37, 4 vol. in-8°.

Lorsque Luther leva l'étendard de la Réforme, la cour de Rome ne fit que se rire du pygmée imprudent qui osait s'attaquer à un colosse. Pleine de confiance dans sa puissante organisation qui avait réussi jusque-là à briser toutes les résistances, et comptant sur sa fermeté opiniâtre, sa prudence astucieuse, comme aussi sur la superstition et l'ignorance des peuples, elle refusa opiniâtrément de se rendre aux vœux les plus légitimes : elle conserva obstinément les abus dont on se plaignait le plus jusque dans le sein du Sacré-Collége [1], elle s'opposa par tous les moyens possibles à toute espèce de progrès ; elle osa même, dans son immense orgueil, faire revivre, en face de la Réforme triomphante dans presque la moitié de l'Europe, ses prétentions les plus extravagantes, proclamer l'infaillibilité personnelle du pape en matière de foi, revendiquer une supériorité usurpée sur les conciles généraux, s'attribuer le pouvoir de dispenser de l'observation des canons de l'Église, des lois divines elles-mêmes, et exercer enfin sur plusieurs souverains son prétendu droit de déposer les princes [2].

[1] *Mansi*, Concil., Supplem., Lucæ, 1751, in-fol., T. V. p. 537.— *Le Plat*, Monumenta ad hist. concil. Trident. spectantia, Lovan., 1781 et suiv , 7 vol. in-4°, T. II, p. 596.— *Clausen*, Bulla reformationis Pauli III concepta, non vulgata, Havn., 1830, in-4°.

[2] Nous ne voyons qu'une seule des incroyables prétentions de l'évêque de Rome, à laquelle le pape semble avoir décidément renoncé ; c'est celle de se donner pour un

Le succès sembla d'abord couronner tant d'audace. Dès la fin du XVIe siècle, grâce aux fautes de la Réforme, il se produisit une réaction très-vive en faveur du siége de Rome ; mais le zèle catholique ne tarda pas à se refroidir, en sorte que, depuis le milieu du XVIIe siècle, on voit le pouvoir du pape suivre un mouvement lent, mais continu vers la décadence. L'opposition persistante de la cour de Rome à l'esprit des temps modernes l'a jetée dans un péril imminent comme pouvoir temporel, et l'a entraînée, comme pouvoir spirituel, dans des inconséquences qui ont rendu un rapprochement impossible entre le catholicisme romain et le protestantisme. Aussi toutes les tentatives de conciliation faites depuis G. Cassander († 1566) [1] jusqu'à J.-A. Theiner, l'adversaire de l'ultramontanisme [2] en Allemagne, ont-elles complétement échoué.

§ 105.

La papauté et la Réforme.

La papauté ne voulut donc faire aucune concession à la Réforme ; aussi bien cela lui était impossible : elle était trop habile pour ne pas comprendre que toucher à un système fondé sur l'infaillibilité serait en préparer la ruine. Au lieu de

dieu. Dans les éditions de la glose de *Zenzelinus* sur les Extravagantes de Jean XXII, tit. XIV, chap. 4, postérieures à l'édit. de Paris de 1612, on a supprimé le mot *deum* dans cette phrase : Credere autem Dominum Deum nostrum Papam, conditorem dictæ decretalis, si non potuisset statuere prout statuit, hæreticum censeretur.

[1] *Cassander*, Judicium de officio pii ac publicæ tranquillitatis verè amantis viri in hoc religionis dissidio, Basil., 1651, in-8° ; — De artic. relig inter Catholicos et Protestantes controversis ad Ferdin. I et Maximil. II consultatio, Col., 1566, in-8°.

[2] *Theiner*, Die kathol. Kirche Schlesiens, Altenb., 1826-30, 2 vol. in-8°.

traiter, elle résolut de combattre avec les armes qui ne lui avaient jamais fait défaut jusque-là. L'Inquisition redoubla de rigueur et mit en jugement des prêtres, des évêques, des cardinaux même [1]. Un index des livres prohibés fut publié en 1559 pour servir de guide aux inquisiteurs, et une immense quantité de livres suspects d'hérésie furent livrés aux flammes[2]. Malgré les défenses du quatrième concile du Latran [3], un nouvel ordre religieux, celui des Jésuites, fut institué en 1540, avec charge spéciale de combattre les hérétiques. Enfin, après de longues hésitations, un concile général fut convoqué à Trente en 1545. Mais les circonstances avaient bien changé, surtout depuis que l'imprimerie avait substitué la polémique par écrit à la controverse orale, et qu'il ne s'agissait plus d'étouffer quelques voix importunes, mais d'éclairer et de convaincre des multitudes d'individus. A quoi devaient aboutir les mesures de la cour de Rome, sinon à multiplier les divisions dans son propre sein? C'est précisément ce qui arriva.

[1] *Limborch*, Historia Inquisitionis, Amst., 1629, in-fol. — *Marsollier*, Histoire de l'Inquisition Colog., 1693, in-12.—*Sarpi*, Discorso dell' origine, forma, leggi ed uso dell' ufficio dell' inquisitione nella citta e dominio di Venetia, Venez, 1639, in-4°. — *Llorente*, Histoire critique de l'Inquisition d'Espagne, Paris, 1818, 4 vol. in-8°. — *Roth*, F. Spieras Lebensende, Nürnb., 1829, in-8°.

[2] *Natalis Comes*, Historiarum sui temporis lib. XI, Venet.. 1581, in-fol., f. 263. — *Mendham*, The literary policy of the church of Rome exhibited, 2e édit., Lond., 1830, in-8°. — *Francus*, Disquisitio academica de papistarum indicibus librorum prohibitorum et expurgandorum, Lips., 1684, in-4°. — *Peignot*, Dictionnaire critique, littéraire et bibliographique des principaux livres condamnés au feu, supprimés ou censurés, Paris, 1806, 2 vol. in-8°.

[3] *Concil. Lateran.* IV, c. 13 : Ne nimia religionum diversitas gravem in Ecclesiâ Dei confusionem inducat, firmiter prohibemus ne quis de cetero novam religionem inveniat : sed quicumque voluerit ad religionem converti, unam de approbatis assumat.

§ 106.

Les Jésuites.

Hospinien, Historia jesuitica, Gen., 1670, in-fol. — Histoire de la compagnie de Jésus, Paris, 1740, 4 vol in-8°. — *Wolf,* Allgemeine Geschichte der Jesuiten, 2e édit. Leipz., 1803, 4 vol. in-8° — *Dallas*, History of the Jesuits, Lond., 1816, 2 vol. in-8° — *Jordan*, Die Jesuiten und der Jesuitism, Alt., 1839, in-8°.— *Ellendorf,* Die Moral und Politik der Jesuiten, Darmst., 1840, in-8°.

Cette société célèbre, aujourd'hui si puissante, a eu pour fondateur Ignace de Loyola († 1555), gentilhomme de la Biscaye [1], d'un génie médiocre, d'un esprit plus bizarre que solide, d'un caractère ardent et porté à l'enthousiasme, qui s'associa, en 1534, six compagnons d'œuvre, François Xavier, Pierre Le Fèvre, Jacques Lainez, Alphonse Salmeron, N.-C. Bobadilla et S. Rodriguez, avec lesquels il se lia par des vœux monastiques dans l'église de Montmartre près Paris, dans le but de faire la guerre aux ennemis de Jésus et surtout de la Vierge, la reine du ciel, dont il s'était armé chevalier [2]. Le pape fit d'abord quelque difficulté d'approuver le nouvel ordre religieux; mais Ignace ayant ajouté aux trois vœux de pauvreté, de chasteté et d'obéissance prêtés par tous les moines, un quatrième vœu de soumission absolue aux ordres du pontife romain, Paul III se décida à confirmer son institut en 1540, sous le titre de Compagnie de Jésus. François Xavier († 1552) [3]

[1] *Bouhours*, La vie de S. Ignace, Paris, 1692, in-12.

[2] C'est en vue de la croisade qu'il méditait contre les Infidèles que furent composés ses Exercitia spiritualia, approuvés par le pape Paul III, publiés à Anvers en 1635 et trad. en franç., Avignon, 1835, in-24. A ces Exercices sont joints ordinairement les Constitutiones sive institutum Societatis Jesu, que les uns attribuent à Loyola, et d'autres, avec plus de vraisemblance, à Lainez.

[3] *Bouhours*, Vie de S. François Xavier, Paris, 1715, 2 vol. in-12.

suivit fidèlement le plan du fondateur des Jésuites. Il consacra ses travaux à la conversion des Païens et obtint d'étonnants succès [1] ; mais Lainez, qui succéda à Ignace en 1558, détourna la société de son but primitif : tout en lui conservant son caractère militant, il en fit une association ecclésiastique et laïque, visible et invisible tout à la fois, qui eut dès lors pour mission principale de combattre le protestantisme avec ses propres armes. Le génie profond et hardi de Lainez comprit que, pour réussir dans cette tâche difficile, il fallait saisir la direction spirituelle de l'humanité, en s'emparant du ministère de la chaire, de la direction des consciences et de l'éducation de la jeunesse. Il y travailla donc, ainsi que ses successeurs, avec une ardeur infatigable, et en même temps, afin d'assurer leur domination sur les masses par la superstition, les Jésuites employèrent tous les moyens possibles pour répandre de plus en plus parmi le peuple le culte fanatique de Marie, qui était devenu comme le symbole de leur ordre. Le succès sembla devoir couronner leurs efforts. Profitant habilement des inconséquences et des rivalités des églises protestantes, non-seulement ils opposèrent une digue puissante aux progrès de la Réforme, mais ils la forcèrent même à reculer [2]. La prospérité les perdit. Leur ambition, leur cupidité, leurs intrigues soulevèrent contre eux, tant chez les Protestants que chez les Catholiques, une foule de préventions et de haines, qui rejaillirent jusque sur la papauté dont ils étaient les plus fermes appuis. On ne saurait sans injustice admettre comme prouvées toutes les accusations de leurs

[1] La congrégation De propagandâ fide fut établie à Rome, en 1622, par Grégoire XV dans le même but. Voy. *Bayer*, Histor. congregationis de propagandâ fide, Regiom., 1721, in-4°.

[2] *Ammon*, Gallerie der denkwürdig. Personen, welche im XVI, XVII und XVIII Jahrhund. von der evangel. zur kathol. Kirche übergetreten sind, Erl., 1833, in-8°.

adversaires. Il est bien certain, par exemple, que quelques-unes des maximes immorales qu'on leur impute, telles que le péché philosophique, les réserves mentales, la direction d'intention, le probabilisme, le tyrannicide, ont été professées dans l'Église longtemps avant qu'il fût question de leur ordre, et que leur seul tort est de les avoir exposées avec plus de force et de franchise [1]. Mais, d'un autre côté, il ne faut pas apprécier au delà de leur valeur réelle les services qu'ils ont rendus, notamment dans l'éducation de la jeunesse. S'ils ont contribué aux progrès des sciences exactes et des sciences historiques, ils se sont toujours efforcés d'étouffer le génie inventif et ont constamment interdit tout essor libre de la pensée, toute recherche indépendante dans le domaine de la raison, par cela même qu'en s'emparant de la direction de l'enseignement, leur unique but était de faire de la science un moyen d'asservissement. Voilà pourquoi aussi ils ont constamment pris la défense de la scolastique, en se bornant à en perfectionner les méthodes d'exposition — Abolis par le pape Clément XIV en 1773, les Jésuites ont été rétablis par une bulle de Pie VII, le 7 août 1814, et, en moins de cinquante ans, cet ordre redoutable, qui ne s'est jamais laissé arrêter par aucun scrupule, a conduit la papauté, qu'il domine, au point où nous la voyons aujourd'hui.

[1] *Pascal*, Lettres provinciales, 1656, in-4°. — *Daniel*, Réponse aux Lettres provinciales, Col., 1696, in-12.

§ 107.

Concile de Trente.

Sarpi, Istoria del concilio Tridentino, Lond., 1757, 2 vol. in-4°. — *Pallavicini*, Istoria del concilio di Trento, Roma, 1656-57, 2 vol. in-fol. — *Chemnitz*, Examen concilii Tridentini, Francof., 1707, in-fol. — *Salig*, Vollständige Historie des Trident. Concil., Halle, 1741, 3 vol. in-4°. — *Bungener*, Histoire du concile de Trente, Paris, 1847, 2 vol. in-12. — *Danz*, Geschichte des Trident. Concil., Jena, 1846, in-8°.

Le concile de Trente avait été assemblé pour travailler à la Réforme de l'Église et à l'extirpation de l'hérésie ; mais il n'atteignit ni l'un ni l'autre de ces deux buts. Son seul résultat a été de constater aux yeux de tous que l'Église romaine n'entend toucher ni à sa doctrine, ni à ses rites, ni à sa discipline, pour quelque motif que ce soit. Le concile rendit, il est vrai, plusieurs décrets de réforme ; mais il ne prit aucune mesure sérieuse pour les faire exécuter, laissant ce soin au siége de Rome, qui n'eut garde d'appliquer ceux qui contrariaient ses intérêts. Encore la plupart des États catholiques ne les acceptèrent-ils que conditionnellement. La Profession de foi, publiée par Pie IV en 1564, conformément à un décret du concile, ne fut pas non plus généralement approuvée [1], et le Catéchisme de Trente, imprimé par ordre de Pie V en 1566 [2], déplut même aux Jésuites, qui ont donné la préférence à celui de leur confrère Canisius († 1597) [3]. Quant aux

[1] Bullar. rom., T. II, p. 127 et suiv. — *Mohnike*, Urkundliche Geschichte der Profess. Trident., Strals., 1822, in-8°.

[2] Catechismus romanus ex decreto concilii Tridentini, Pii V jussu editus, Romæ, 1566, in-fol.

[3] *Canisius*, Summa doctrinæ et institutionis christianæ sive catechismus major et Institutiones christ. pietatis seu parvus catechismus, imp. le 1er en 1544, le 2e en 1566 et réimp. plus de cent fois en toutes langues.

questions qui divisaient les Catholiques, comme celle de l'Immaculée Conception et de la grâce, le concile n'osa pas les trancher par des formules claires et précises, en sorte que les disputes continuèrent avec une vivacité qui jeta souvent la cour de Rome dans de grands embarras.

§ 108.

Immaculée Conception.

Wadding, Historia legationis Philippi III et IV ad Paulum V et Gregorium XV, de definiendâ controversiâ immaculatæ conceptionis, Louvain, 1624, in-fol. — *F.-U. Calixte*, Mariæ Virginis immaculatæ conceptionis historia, Helmst., 1696, in-4°. — *Passaglia*, De immaculato Deiparæ semper Virginis conceptu, Rome, 1854, in-8°. — *Laboulaye*, Die Frage der unbefleckten Empfängniss, Berlin, 1854, in-8°.

La question de l'Immaculée Conception, soulevée dans le moyen âge par l'insatiable curiosité des Scolastiques et restée sans solution (*Voy.* § 69), se représenta devant le concile de Trente, qui, comme nous venons de le dire, n'osa pas prendre de décision et se contenta de renvoyer à la constitution de Sixte IV [1]. Cependant cette opinion, soutenue par les universités, par le peuple, par une partie du clergé et par les Franciscains, auxquels se joignirent naturellement les Jésuites, se répandait de plus en plus, malgré les efforts des Dominicains, qui, pour défendre leur cause, eurent inutilement recours à des miracles et à des apparitions. La fraude pieuse fut découverte et tourna contre ses inventeurs [2]. Ce fut en vain que les rois d'Espagne Philippe III et Philippe IV s'adressèrent

[1] Concil. Trid., Sess. V.
[2] *Hottinger*, Hist. eccles. N. T., Tig., 1655-67, 9 vol. in-8°, Pars V, p. 334 et suiv.

au saint-siége pour le prier de décider enfin un problème qu agitait les esprits depuis tant de siècles. Paul V et Grégoire XV hésitèrent à prendre sur eux la responsabilité d'une décision. Alexandre VII, plus hardi, donna, en 1661, une solution équivoque, qui approuvait l'opinion des Franciscains et des Jésuites, sans condamner celle des Dominicains. Les choses restèrent en cet état durant deux siècles encore. C'est seulement en 1854 que Pie IX a été amené par les Jésuites à sanctionner enfin le dogme de l'Immaculée Conception ; mais sa bulle, datée du 8 décembre, n'a pas été acceptée sans résistance, même parmi le clergé catholique, un peu surpris de voir comment les dogmes se font.

§ 109.

Controverse sur la grâce. — Jansénisme.

Leydecker, Historia jansenismi, Traj. ad Rhen., 1695, in-8°. — *Gerberon*, Hist. générale du jansénisme, Amst., 1700, 3 vol. in-12.— *Colonia*, Dictionnaire des livres jansénistes, Lyon, 1752, 4 vol. in-12.— *Le Clerc*, Bibliothèque universelle, T. XIV, p. 139 et suiv. — *Janssonius*, De Jansenistarum historiâ et principiis, Gron., 1841, in-8°. — *J. Racine*, Histoire de Port-Royal, Paris, 1767, 2 vol. in-8°. — *Reuchlin*, Geschichte von Port-Royal, Hamb., 1839-44, 2 vol. in-8°. — *Sainte-Beuve*, Port-Royal, Paris, 1840-48, 3 vol. in-12.

Plus importante par la vivacité de la lutte et par ses résultats, la controverse sur la grâce se réveilla, en 1567, à l'occasion de la condamnation par Pie V de soixante-seize propositions de Michel Baïus († 1589), professeur à l'université de Louvain, qui s'était attiré la haine des Franciscains par ses attaques contre l'Immaculée Conception. Ce qu'il y a de curieux dans cette condamnation, c'est que parmi ces propositions, qui con-

cernent l'image de Dieu, le libre arbitre, le péché originel, la grâce et la justification, il y en a qui sont tirées presque textuellement des écrits de saint Augustin, dont Baïus était l'admirateur enthousiaste. Au reste, malgré la sentence du pape, à laquelle Baïus se soumit ou feignit de se soumettre, la guerre continua avec autant d'ardeur que jamais, en sorte que Grégoire XIII dut confirmer, en 1579, la condamnation lancée par son prédécesseur. Vers le même temps, Louis Molina († 1600), professeur de théologie à Évora, mit sous presse un ouvrage destiné, selon lui, à concilier les deux opinions par une solution nouvelle du problème de l'accord de la grâce avec le libre arbitre [1]. Il y enseignait que la grâce prévient l'homme, mais seulement s'il le mérite, c'est-à-dire que Dieu l'accorde à ceux qu'il en sait dignes par sa science moyenne, *scientia media,* laquelle prévoit ce que la volonté libre fera, sans lui ôter la liberté de faire le contraire. Cette théorie pélagienne fut adoptée par les Jésuites, qui la soutinrent avec opiniâtreté contre les Dominicains, restés fidèles à saint Augustin et à Thomas d'Aquin. Appelé à prononcer sur cette controverse, Paul V († 1621) n'osa le faire; il se contenta d'imposer silence aux deux parties, en 1607, jusqu'à une revélation nouvelle du Saint-Esprit : tel fut l'unique résultat des travaux de la congrégation *De auxiliis gratiæ*, instituée, en 1597, par Clément VIII avec charge expresse de résoudre définitivement la question [2]. Urbain VIII († 1644) confirma la décision de son prédécesseur en 1625 ; mais ces défenses répétées n'empêchèrent pas Cornelius Jansénius, évêque d'Ypres († 1638), d'enseigner la doctrine augusti-

[1] *Molina,* Liberi arbitrii cum gratiæ donis, divinâ præscientiâ, providentiâ, prædestinatione et reprobatione corcordia, Lisb., 1588, in-fol.

[2] *A. Le Blanc*, Histor. congregationis De auxiliis gratiæ, Antv., 1709, in-fol.

nienne dans son *Augustinus*, qui ne fut imprimé qu'après sa mort [1]. Ce livre célèbre n'est, à vrai dire, que la fidèle exposition de la doctrine de l'évêque d'Hippone tirée des ouvrages mêmes de ce Père illustre ; mais la théorie augustinienne était oubliée depuis si longtemps, que l'Augustinus fit une très-grande sensation dans les pays catholiques. Urbain VIII, à l'instigation des Jésuites, se hâta de condamner, en 1642, par sa bulle *In eminenti* l'audacieux qui avait osé reproduire des propositions censurées par Pie V, et il provoqua ainsi une résistance à peu près générale parmi les professeurs de Louvain et le clergé belge. Ce fut alors que les Jésuites firent intervenir la cour de France, qui haïssait Jansénius à cause d'un libelle qu'il avait publié contre Louis XIII à l'occasion de son alliance avec les puissances protestantes [2]. Innocent X († 1655) se vit forcé de condamner, malgré lui, cinq propositions tirées de l'Augustinus, lesquelles lui avaient été envoyées de Paris et dont quatre au moins étaient parfaitement conformes à la doctrine d'Augustin. Tout en protestant de vive voix qu'il n'avait garde de censurer les opinions de l'évêque d'Hippone, le pape déclara donc hérétiques ces cinq propositions : Il y a des commandements que l'homme pieux ne peut observer, Dieu ne lui accordant pas une assistance suffisante ; — dans l'état de nature et de péché, la grâce est irrésistible ; — pour acquérir quelque mérite devant Dieu, il n'est pas besoin que l'homme soit affranchi de la nécessité d'agir (libertas a necessitate), il suffit qu'il ne soit pas contraint d'agir (libertas a coactione) ; — dire que l'homme dans l'état de nature peut résister à la grâce prévenante ou y céder, c'est

[1] *Jansenius*, Augustinus seu doctrina S. Augustini de humanæ naturæ sanitate, ægritudine, medicinâ, adv. Pelagianos et Massilienses, Lov., 1640, in-fol.

[2] Mars gallicus sive de justitiâ armorum et fœderum regis Galliæ, 1635, in-fol., publié sous le pseudonyme d'Alexander Patricius.

une proposition sémipélagienne ; — dire que Christ est mort pour tous est sémipélagien. En présence d'une condamnation aussi formelle, l'unique ressource des Jansénistes fut de recourir à un misérable subterfuge : ils prétendirent que l'Augustinus ne contenait pas ces propositions dans le sens où le pape les avait prises ; mais, dès 1656, Alexandre VII (✝ 1667) leur enleva ce dernier moyen de sortir d'embarras, en décidant que les propositions étaient dans Jansénius et dans le sens où elles avaient été condamnées. Cependant les Jansénistes, au lieu de se soumettre humblement ou de se séparer ouvertement de Rome, seuls partis honorables qu'ils eussent à prendre, imaginèrent une distinction entre les décisions du pape sur un point de doctrine et ses décisions sur un fait, et contestèrent l'infaillibilité du saint-siége dans ce dernier cas.

Cette querelle agita vivement les esprits surtout en France, où les opinions de Jansénius avaient été propagées par Jean Duverger de Hauranne (✝ 1643) et son neveu Martin de Barcos (✝ 1678), tous deux abbés de Saint-Cyran, et où elles étaient défendues avec éclat par Arnauld (✝ 1694), Nicole (✝ 1695) et Pascal (✝ 1662). Ce fut en vain que ces grands écrivains, pour se faire pardonner leur opposition au siége de Rome et montrer qu'ils étaient des catholiques sincères, se livrèrent à une polémique violente contre les Protestants [1], dont leur doctrine sur la grâce et la justification les rapprochait singulièrement ; ils furent poursuivis avec acharnement par les Jésuites, qui firent raser, en 1709, la fameuse abbaye de Port-Royal-des-Champs, où l'on avait vu, au milieu de la corruption générale, une petite réunion d'hommes pieux et

[1] Voy. surtout *Nicole,* Préjugés légitimes contre les Calvinistes, Paris, 1672, in-8°.

éclairés, livrés à des exercices ascétiques et à l'étude, et menant une vie irréprochable, travailler, pendant de longues années, à défendre avec zèle la religion catholique, à combattre la morale relâchée de leurs ennemis, à mettre la Bible à la portée du peuple et à répandre les principes d'une philosophie plus libérale que celle des écoles. Comme toutes les sectes religieuses persécutées, les Jansénistes tombèrent dans les extravagances du fanatisme et dans l'ascétisme le plus exagéré. Il suffit de rappeler ici les folies des Convulsionnaires [1] et les prétendus miracles du diacre Paris († 1727).

Cette explosion d'un fanatisme sauvage au sein de la société la plus corrompue et la plus sceptique de l'Europe, fut provoquée par les mesures rigoureuses que le gouvernement adopta pour forcer les Jansénistes à se soumettre à la fameuse bulle *Unigenitus*. Cette bulle, publiée en 1713 par Clément XI († 1721), avait condamné comme hérétiques cent une propositions tirées de la traduction du Nouveau Testament faite par l'oratorien Pasquier Quesnel († 1719), ou plutôt extraites des réflexions mystico-morales dont Quesnel l'avait accompagnée [2], celles-ci, entre autres : L'homme est incapable de faire le bien sans la grâce ; il ne peut confesser le Christ sans la grâce, ni croire en lui ; l'Écriture Sainte est utile à tous et doit être mise entre les mains de tous [3]. Cette condamnation fut la source de longues querelles dans lesquelles intervinrent la cour et le clergé d'un côté, les parlements de l'autre, et qui

[1] *Carré de Montgeron*, La vérité des miracles opérés par l'intercession de M. de Paris et autres appelans, Utrecht, 1731, in-4°. — *Des Vœux*, Critique générale du livre de M. de Montgeron, Utrecht, 1731, in-4°.

[2] *Quesnel*, Le Nouveau Testament en françois avec des réflexions morales, Paris, 1687, in-fol.

[3] *Walch*, De pelagianismo in Ecclesiâ romanâ triumphante, Ienæ, 1714, in-4°. — *Pfaff*, Acta publica Constitutionis Unigenitus, Tüb., 1721, in-4°.

ne se terminèrent qu'à la suppression de l'ordre des Jésuites. Aujourd'hui, les partisans de la doctrine janséniste sont encore assez nombreux en France, où ils continuent à défendre contre l'absolutisme ultramontain les libertés de l'Église gallicane et la célèbre Déclaration de 1682. Cependant ils n'y forment point une église distincte comme en Hollande, où plusieurs jansénistes français et belges cherchèrent un asile contre la persécution et où ils ont fondé l'archevêché d'Utrecht. Comme les Jansénistes hollandais reconnaissent la primauté de Rome, à chaque élection d'un nouveau pontife ils s'empressent de lui adresser une lettre de félicitation, à laquelle le pape répond invariablement par une bulle d'excommunication [1], dont ils se soucient peu d'ailleurs, parce qu'ils ne croient point à l'infaillibilité papale.

§ 110.

Mysticisme.

Le mysticisme, qui avait fait, dans la période précédente, une guerre si vive aux tendances mondaines de la cour de Rome, prit dans celle-ci une position moins hostile à son égard et lui vint même activement en aide dans sa lutte contre le protestantisme. L'Église accepta ses services, mais avec méfiance. Si, d'un côté, elle canonisa deux de ses plus nobles organes, Charles Borromée († 1584) [2] et François de

[1] *Augusti,* Das Erzbisth. Utrecht, Bonn, 1838, in-8°.
[2] *Sailer,* Der heilige Karl Borromeus, Augsb., 1823, in-8°. — Les Œuvres de Ch. Borromée, en majorité ascétiques, ont été publiées à Milan, 1747, 5 vol. in-4°.

Sales († 1622)[1], et si elle éleva au cardinalat le pieux Jean Bona († 1674)[2], d'autre part, elle condamna, en 1588, les Illuminés d'Espagne, qui prétendaient s'anéantir par l'oraison mentale et l'union mystique avec Dieu au point de devenir insensibles à l'aiguillon de la chair et de ne plus avoir besoin ni des sacrements ni des bonnes œuvres. Elle ne se montra pas moins sévère envers Michel Molinos († 1696), prêtre espagnol qui enseignait aussi cette passivité mystique[3]. Il est certain que le quiétisme, pour qui la religion consiste dans l'anéantissement du moi et l'apothéose de l'âme, le culte en une oraison intérieure, ne peut se concilier que difficilement avec les doctrines d'une Église qui attache autant d'importance que l'Église romaine aux rites extérieurs et aux bonnes œuvres. On comprend donc qu'Innocent XI ait condamné, en 1687, à la demande de Louis XIV, la doctrine de l'amour pur et de la paix en Dieu, prêchée en France par la pieuse madame Guyon († 1717)[4], et qu'en 1699, Innocent XII († 1700) ait trouvé vingt-trois propositions erronées dans l'*Explication des maximes des Saints* par Fénelon († 1715)[5] ; mais ce que l'on comprend moins facilement, c'est que la cour de Rome ait canonisé sainte Thérèse († 1582) et son ami Jean de La Croix († 1591), dont le mysticisme offre la plus frappante analogie avec celui de madame Guyon[6], comme le comprit fort bien l'Inquisition d'Espagne, qui ne cessa de s'opposer au mys-

[1] *Marsollier*, La vie de S. François de Sales, 2e édit., Paris, 1701, 2 vol. in-8°. — Les OEuvres de Fr. de Sales ont été réimp. à Paris, en 1834, en 16 vol. in-8°.

[2] *Bona*, Opera, Anv., 1739, in-fol.

[3] *Molinos*, Guida spirituale, Roma, 1675, in-12.

[4] Une édit complète des ouvrages de cette femme célèbre a été publiée à Lausanne de 1767 à 1791, en 20 vol. in-8°, par *Du Toit-Mambrini*.

[5] *Fénelon*, Explication des maximes des Saints sur la vie intérieure, Paris, 1697, in-12.

[6] Voy. leurs OEuvres publiées à Sulzbach par *Gallus Schwab*, celles de sainte Thérèse, en 1831, en 6 vol. in-8°, et celles de J. de La Croix, en 1830, en 2 vol. in-8°.

ticisme de l'illumination et de l'extase à cause de son esprit anti-ecclésiastique. Peut-être ne faut-il chercher la cause de semblables inconséquences que dans l'influence des Jésuites, qui se sont toujours montrés les partisans du mysticisme aréopagitique dans ses formes les plus grossières. Leur fondateur lui-même n'avait-il pas été arrêté à Salamanque comme un illuminé? N'est-ce pas un jésuite, nommé La Colombière (✝ 1682), qui fonda sur les prétendues révélations de Marie Alacoque (✝ 1690), nonne hystérique et visionnaire, le culte nouveau du Cœur de Jésus, culte qui, après une longue résistance de la part de la Congrégation des rites [1], fut autorisé par Clément XIII (✝ 1769) et auquel on associa bientôt celui du Cœur de Marie, prôné également par les Jésuites et fondé sur les révélations d'une autre nonne encore plus extravagante, nommée Marie Des Vallées (✝ 1655)?

Le mysticisme spéculatif ou théosophique compta aussi un certain nombre d'adhérents dans l'Église romaine. Tels le médecin Van Helmont (✝ 1644) et son fils, dans les Pays-Bas; Saint-Martin (✝ 1804), en France, et Angelus Silesius ou Jean Scheffler (✝ 1677), en Allemagne, dont les doctrines aboutissent directement au panthéisme [2].

§ 111.

L'Église catholique et la philosophie.

Cousin, Hist. de la philosophie du XVIII[e] siècle, Paris, 1829, 2 vol. in-8°.— *Damiron,* Essai sur l'hist. de la philosophie en France au XIX[e] siècle, 2[e] édit., Paris, 1828, in-8°. — *Carové,* Religion und Philosophie in Frankreich, Gött., 1827, in-8°.

Ennemie de toute libre manifestation de la pensée, protec-

[1] *Tabaraud,* Des sacrés cœurs de Jésus et de Marie, Paris, 1824, in-8°.

[2] *J.-B. Van Helmont,* Opera omnia, 1707, in-4°.— *F.-M. Van Helmont,* Alphabeti

trice du scolasticisme qui lui avait rendu tant de services et qui régnait encore sans partage dans ses écoles, l'Église catholique ne put voir sans mécontentement les efforts de quelques penseurs pour restaurer les anciens systèmes philosophiques de la Grèce. Un instinct secret l'avertissait que ces systèmes si attrayants appelleraient bientôt les esprits à l'indépendance, en leur apprenant à douter. Ses craintes n'étaient point chimériques. Ce fut précisément en Italie, berceau de la Renaissance, que se produisirent les premiers et les plus hardis novateurs en religion comme en philosophie, malgré le soin jaloux avec lequel la hiérarchie veillait à la conservation du dogmatisme traditionnel. La cour de Rome était encore trop puissante et les Italiens trop intéressés au maintien de son autorité ou trop peu sympathiques au spiritualisme protestant pour que les germes de la Réforme ne fussent pas promptement étouffés par l'Inquisition ; mais le terrible tribunal ne réussit pas aussi facilement à extirper la philosophie nouvelle, grâce aux subterfuges dont usèrent ses partisans, qui prétendirent d'abord n'avoir d'autre but que de prouver la conformité des doctrines d'Aristote ou de Platon avec les dogmes du christianisme, et qui, plus tard, essayèrent de mettre leur responsabilité à couvert derrière ce sophisme, que les vérités de la religion ne sont pas les mêmes que celles de la philosophie.

De tous les antiques systèmes de la Grèce et de l'Orient, aucun ne fut accueilli avec plus d'enthousiasme par les esprits fatigués des arides subtilités de l'École, que le néoplatonisme,

verè naturalis hebraïci delineatio, Sulzb., 1667, in-12 ; — Cogitationes super quatuor priora capita Geneseos, Amst., 1697, in-4° ; — Opuscula philosophica, Amst., 1690, in-12. — *Saint-Martin*, Des erreurs et de la vérité, Édimb., 1782, 2 vol. in-8° ; — De l'esprit des choses, Paris, 1800, 2 vol. in-8°. — *Angelus Silesius*, Heilige Seelenlust, Munich, 1828, in-8° ; — Cherubinischer Wandersmann, Sulzb., 1829, in-12. — Voy. *Rahel*, Ang. Silesius und Saint-Martin, Berlin, 1833, in-8°.

et cette faveur s'explique peut-être par les frappantes analogies des théories des Néoplatoniciens avec la philosophie des Pères de l'Église, philosophie que Corneto, cardinal depuis 1503, reproduisit dans un ouvrage très-médiocre et très-incomplet puisqu'il n'embrasse que quatre docteurs de l'Église latine [1]. Cependant la philosophie d'Aristote trouva encore de nombreux défenseurs. Entre les plus célèbres se fit remarquer Pomponace († 1526), homme doué d'un rare talent pour la polémique et d'une éloquence populaire, qui, sous le manteau de l'aristotélisme, put développer diverses opinions particulières sur l'impossibilité des miracles, eu égard à la constance immuable des lois de la nature ; sur la mortalité de l'âme ou plutôt l'inconscience du principe pensant après la mort [2] ; sur la liberté humaine, le destin, la Providence. Non-seulement il osa sur ces différentes questions se mettre en contradiction avec l'enseignement de l'Église, mais il poussa l'audace jusqu'à déclarer que toutes les religions, sans en excepter le christianisme, sont soumises aux lois du progrès, du repos et de la décadence. La protection du pape Léon X et du cardinal Bembo le mit à l'abri des poursuites de l'Inquisition. Son disciple, le paradoxal et libre penseur Vanini fut moins heureux : il fut brûlé à Toulouse en 1619, sous la fausse accusation d'athéisme [3]. Ce fut aussi en se couvrant du nom d'Aristote et en s'abritant derrière la fameuse distinction entre la vérité philosophique et la foi religieuse, que le moine franciscain Zorzi († 1540), contemporain de Pomponace, put essayer, sans s'exposer à d'autre danger qu'à une censure, de concilier

[1] *Corneto*, De verâ philosophiâ, Romæ, 1515, in-fol.

[2] *Pomponace*, Tract. de immortalitate animæ, Bonon., 1516; réimp. à Tüb., 1791, in-8°.

[3] *Vanini*, De admirandis naturæ, reginæ deæque mortalium, arcanis, Paris., 1616, in-8°. — Cf. *Durand*, La vie et les sentiments de L. Vanini, Rott., 1717, in-8°.

avec la dogmatique catholique la théorie des idées platoniciennes, le système des nombres de Pythagore et celui de l'émanation [1]. L'Église romaine se montra moins indulgente en général envers les partisans du néoplatonisme, sans doute parce que, plus francs et plus hardis que les Péripatéticiens, ils revendiquaient plus énergiquement les droits de la raison à l'indépendance. Le plus remarquable de ces Néoplatoniciens fut, avec Giordano Bruno, dont nous avons parlé plus haut, le moine dominicain Thomas Campanella († 1639), qui essaya de résoudre l'insoluble problème des rapports de l'un et du multiple, de l'infini et du fini, et qui tomba dans le panthéisme et le mysticisme théosophique [2].

Campanella avait eu principalement en vue d'opposer un dogmatisme philosophique aux doutes des Sceptiques que les efforts impuissants de la philosophie pour arriver à la certitude de la connaissance multipliaient beaucoup, surtout en France. C'est Michel Montaigne († 1592) qui, dans ce dernier pays, afficha le plus ouvertement une espèce de scepticisme basé sur la faiblesse de la raison et l'incertitude de la connaissance humaine. L'esprit de sa philosophie, qui proclame hautement l'indépendance de la raison et en appelle constamment à l'expérience individuelle, pouvait difficilement se concilier sans doute avec le dogmatisme ecclésiastique; cependant il ne fut point inquiété par l'Église, qu'il se garda bien d'ailleurs d'attaquer directement [3]. Son ami Pierre Charron († 1603) professa plus ouvertement le scepticisme et garda moins de ménagements envers la religion. Il osa exposer, dans son traité

[1] *Zorzi*, De harmoniâ mundi totius cantica tria, Venet., 1525, in-fol.; — Problematum in Sacram Scripturam lib. VI, Paris., 1574, in-4°.

[2] Voy. *Cyprianus*, Vita Th. Campanellæ, 2e édit., Amst., 1722, in-8°.

[3] *Montaigne*, Essais, édit. V. Le Clerc, Paris, 1844, 3 vol. petit in-8°.

De la Sagesse[1], des doutes hardis sur les fondements de la foi religieuse et sur toutes les religions, même sur le christianisme, dont la partie historique ne lui semblait pas d'accord avec la divinité de son origine; aussi n'échappa-t-il pas à l'accusation d'athéisme. Jamais accusation ne fut plus mal fondée. Tout ce qu'il désirait, c'était de donner une base morale à la religion comme à la philosophie, et de ramener l'Église au culte en esprit et en vérité.

Ces attaques multipliées affaiblirent sans doute l'autorité de la philosophie scolastique; mais elles ne réussirent pas à la renverser. Cette résistance serait inexplicable, si l'histoire de la philosophie ne nous apprenait que ceux-là même qui ont fait le plus pour l'émancipation de la raison, restèrent au-dessous de leur tâche : ils ne surent que rajeunir d'anciennes théories, pas un d'entre eux ne présenta un système original assez complet pour supplanter le scolasticisme. Il était réservé à Descartes de lui porter le coup de grâce, en répandant dans le monde philosophique une vie nouvelle. Nous avons parlé ailleurs de son système (*Voy.* § 95), qui fut l'objet des vives et spirituelles attaques de Gassendi († 1656), le restaurateur de la philosophie d'Épicure [2], mais qui fut défendu et développé par Malebranche († 1715), le plus grand métaphysicien que la France ait produit. Ce profond penseur ne se contenta pas d'exposer les idées de Descartes sous des formes plus claires et plus nettes, il leur imprima un caractère d'idéalisme mystique fort approchant du panthéisme de Spinoza [3]. Pour lui, Dieu est la substance universelle et la cause unique de toutes les modifications que subissent nos corps et nos âmes,

[1] Imp. pour la première fois à Bordeaux en 1601; réimp. à Paris en 1604, mais avec des changements demandés par la Sorbonne.

[2] *Gassendi*, De vitâ et moribus Epicuri lib. VIII, Lugd., 1647, in-4°.

[3] *Hegel*, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, T. III, p. 414.

de toutes les idées de notre entendement, de toutes les déterminations de notre volonté. Il niait donc la liberté et la personnalité humaine, et prétendait que l'on ne peut arriver à la connaissance de la vérité que par l'union de l'âme avec Dieu, en qui on voit tout [1]. C'est aussi du cartésianisme que partirent Nicole, Bossuet (✝ 1704) et le célèbre évêque d'Avranches, Huet (✝ 1721), pour relever l'importance de l'autorité de l'Église, en insistant sur les incertitudes de la raison et la nécessité de la foi qui seule donne une pleine assurance. Les deux premiers se servirent du scepticisme comme d'un moyen pour ramener les Protestants dans le giron de l'Église catholique ; le dernier le professa pour lui-même et ouvertement. Comme Descartes, Huet admet en principe que le doute est le point de départ de la philosophie ; mais il en tire des conséquences plus rigoureuses, en tant qu'il démontre que le doute atteint la raison elle-même [2]. L'esprit humain ne peut jamais être assuré que sa connaissance corresponde réellement aux choses qui en sont l'objet. Il doit donc chercher un guide plus sûr que la raison, et ce guide ne peut être que la foi, qui est placée hors des atteintes du scepticisme, parce qu'elle vient, non de la raison, mais d'une influence surnaturelle, de Dieu même, et se fonde sur une vérité directement révélée. Tels étaient aussi les principes de Jérôme Hirnhaym (✝ 1679), professeur de théologie à Prague, lequel ne vit pas d'arme plus sûre à tourner contre le protestantisme et la philosophie qu'un scepticisme universel qui sapât le libre examen. Toute connaissance certaine repose, selon lui, sur la révélation, la grâce et une lumière intérieure donnée de Dieu [3].

[1] *Malebranche*, De la recherche de la vérité, Paris, 1712, 4 vol. in-8°.
[2] *Huet*, De la foiblesse de l'esprit humain, Amst., 1723, in-8°.
[3] *Hirnhaym*, De typho generis humani, Prag., 1676, in-4°.

A cette école, qui rabaisse la raison dans l'espoir de l'amener par le doute à une foi aveugle, appartiennent encore aujourd'hui beaucoup d'écrivains de l'Église romaine, entre autres les abbés Lamennais [1] et Bautain [2], deux hommes d'un grand mérite, qui ont essayé, eux aussi, de déshériter la raison au profit de la religion catholique et de placer le critérium de la certitude dans la révélation. C'était jouer un jeu dangereux ; car, en définitive, si une religion a le droit d'exiger le sacrifice de ma raison, ce droit ne peut-il pas être revendiqué également par un autre système religieux, et dès lors n'y a-t-il pas autant de motifs pour que je devienne musulman que pour que je reste chrétien? Il était donc plus qu'imprudent de porter la question sur ce terrain; c'était provoquer la raison à revendiquer une domination exclusive. Le catholicisme ne tarda pas à porter la peine de sa témérité. A l'exemple des libres penseurs, les philosophes français en vinrent promptement à diriger leurs attaques contre la révélation et à rejeter toute autre autorité, même en religion, que celle de la conviction individuelle. Sceptique avec Voltaire (✝ 1778), incrédule avec Diderot (✝ 1784) et d'Alembert (✝ 1783), la philosophie française qui aborda résolument les plus hauts problèmes et entreprit de les résoudre au moyen d'hypothèses hardies et d'analogies peu concluantes, finit par tomber dans le matérialisme, le fatalisme et l'athéisme avec La Mettrie (✝ 1751), Helvétius (✝ 1771) et d'Holbach (✝ 1789). J.-J. Rousseau osa seul prendre la défense du spiritualisme et rendre un éclatant hommage à la morale de l'Évangile. Son théisme devint un instant la religion de l'État

[1] *Lamennais,* Essai sur l'indifférence en matière de religion, Paris, 1828, 4 vol. in-12.

[2] *Bautain,* Philosophie du christianisme, Strasb., 1835, in-8°.

Par décret du 18 floréal an II, la Convention l'organisa en culte public; mais avec Robespierre tombèrent les fêtes de l'Être suprême, et la théophilanthropie, qui les remplaça, ne réussit pas mieux que le déisme en Angleterre à fonder un culte de quelque durée. Le catholicisme rentra triomphant dans ses temples à la suite du concordat de 1801, et dès l'année suivante, Châteaubriand fit paraître son *Génie du christianisme* [1], qu'un spirituel critique a caractérisé admirablement en l'appelant un coup de théâtre et d'autel [2]. Cet ouvrage, qui manque de fond, de méthode et de critique, n'envisage le catholicisme qu'au point de vue de l'esthétique et de la poésie, et ne le présente par conséquent que sous ses côtés les plus séduisants. C'est ce qui explique son immense succès. Il fut le point de départ d'une réaction qui trompa la hiérarchie, en lui donnant de folles espérances et en l'encourageant à faire revivre ses prétentions les plus exagérées par l'organe des de Maistre († 1821), des de Bonald († 1840) et d'autres, qui se mirent à proclamer à l'envi l'infaillibilité du pape et sa suprématie comme la base unique de la religion chrétienne, et à combattre la liberté des cultes et la liberté de la pensée sous toutes ses formes avec une violence extrême [3]. Soutenu par les ultra-royalistes, protégé par Frayssinous († 1842), l'apologiste intrépide de ses empiétements, le parti-prêtre voulut s'emparer aussi de l'instruction publique, et il y aurait probablement réussi, malgré l'énergique

[1] *Châteaubriand*, Le génie du christianisme ou beautés de la religion chrétienne, Paris, 1802, 5 vol. in-8°.

[2] *Sainte-Beuve*, Châteaubriand et son groupe littéraire sous l'Empire, Paris, 1860, 2 vol. in-8°.

[3] *De Maistre*, Soirées de S.-Péterbourg, Paris, 1821, 2 vol. in-8°; — Du Pape, Paris, 1821, 2 vol. in-8°. — *De Bonald*, OEuvres, Paris, 1817, 11 vol. in-8°. — Cf. *Llorente*, Portrait politique des papes, Paris, 1822, in-8°.

opposition d'une partie du clergé [1] lui-même, si la révolution de 1830 n'était venue le forcer à remettre à un temps plus propice la réalisation de ses espérances. En attendant, il en est réduit à proclamer dans les journaux dont il dispose, que le catholicisme romain est la seule religion vraie, qu'il est la vérité absolue, que les impies ou les fous peuvent seuls le nier et que le devoir le plus sacré des gouvernements est d'imposer à tous, même par la force, l'unité des croyances religieuses. Mais ces prétentions étranges sont énergiquement repoussées par les philosophes, et non-seulement par ceux qui sont restés fidèlement attachés au sensualisme du xviiie siècle, comme Cabanis († 1808), Destutt de Tracy († 1836), Volney († 1820), mais aussi par ceux qui, sur les traces de Royer-Collard († 1845), ont remplacé par un nouveau spiritualisme l'empirisme de Condillac († 1780) et renversé sa domination exclusive. Quelque divisés qu'ils soient sur un grand nombre de points, tous s'accordent à reconnaître que la société nouvelle a besoin d'une religion nouvelle ou tout au moins d'une religion renouvelée. Les vérités y seront les mêmes que dans l'Évangile, mais précisées, développées par la science, elles se démontreront et ne s'imposeront plus ; la connaissance des choses divines ne se puisera plus dans une révélation surnaturelle, il suffira pour l'acquérir, même plus claire et plus complète, d'étudier Dieu dans la nature et dans l'homme. Ce n'est assurément pas la philosophie du P. Gratry, ce système bizarre qui, selon l'expression d'un savant critique [2], nous offre Saint-Sulpice enté sur l'École polytechnique, c'est-à-dire la scolastique exposée dans des formules mathématiques,

[1] *Grégoire*, Essai historique sur les libertés de l'Église gallicane, Paris, 1818, in-8°. — *De Pradt*, Les quatre concordats, Paris, 1828, 4 vol. in-8°.
[2] Voy. *Scherer*, Mélanges de critique religieuse, p. 374.

ce n'est pas, disons-nous, cette philosophie qui conciliera deux tendances aussi opposées, on peut l'affirmer sans être prophète [1].

§ 112.

Le catholicisme et le libéralisme.

Montlosier, Mémoire à consulter sur un système religieux et politique tendant à renverser la religion, la société et le trône, Paris, 1826, in-8°. — *Lamennais*, Des progrès de la révolution et de la guerre contre l'Église, Paris, 1829, in-8°. — *Hafen*, Möhler und Wessenberg, oder Strengkirchlichkeit und Liberalismus, Ulm, 1842, in-8°. — *Michelet* et *Quinet*, Des Jésuites, Paris, 1843, in-8°.

L'Église catholique se glorifie hautement de son unité, elle ne cesse de l'opposer à l'Église protestante ; mais si l'on interroge l'histoire, elle dira jusqu'à quel point cette prétention est fondée. Nous ne reviendrons pas sur les longues querelles du jansénisme, nous ne nous arrêterons point à une foule de petites sectes [2], qui se rattachent plus ou moins directement aux hérésies anciennes, surtout au montanisme, nous ne parlerons même point des tentatives des Templiers ni de celles de l'abbé Châtel pour réformer l'Église ; mais nous demanderons si ces Pères de l'Oratoire et ces Bénédictins de Saint-Maur, qui ont rendu de si grands services à la patristique et à l'histoire ecclésiastique par leurs infatigables recherches et l'impartialité de leur critique, étaient tous d'une orthodoxie bien rigoureuse? Le savant et modeste Mabillon († 1707) n'a-t-il pas dû rétracter en quelque sorte son opinion sur le culte des Saints

[1] *Gratry*, De la connaissance de Dieu, Paris, 1853, 2 vol. in-8° ; — Logique, Paris, 1855, 2 vol. in-8°.

[2] *Grégoire*, Histoire des sectes religieuses, nouv. édit., Paris, 1828, 6 vol. in-8°, T. II, chap. 21 et suiv.

inconnus [1]? La cour de Rome a-t-elle approuvé les opinions hardies de Richard Simon († 1712)? A-t-elle été satisfaite de l'*Exposition de la foi catholique* [2] par Bossuet († 1704)? N'a-t-elle pas proscrit, en 1684, les ouvrages du dominicain Noël Alexandre († 1724) [3], et ceux du célèbre Muratori († 1750) n'ont-ils pas été menacés du même sort? Et, sans remonter aussi haut, le catholicisme n'est-il pas attaqué, de nos jours même, en Allemagne de tous les côtés à la fois : sur le terrain de la dogmatique par Blau († 1798) [4], qui nia l'infaillibilité de l'Église; par Muth († 1821) [5], par Hirscher [6], qui opposa la religion de l'Évangile au système scolastique du catholicisme; par Hermès († 1831) [7], qui essaya de donner la démonstration logique pour base à la théologie catholique et qui entreprit de la concilier avec la philosophie critique; — sur celui de l'exégèse par Wecklein [8], par Jahn († 1816), qui adopta les principes d'Ernesti et avança des propositions hardies dans son *Introduction à l'Ancien Testament* [9], et surtout

[1] *Mabillon*, Lettre d'Eusèbe romain à Théophile françois, touchant le culte des Saints inconnus, 1698, in-12.

[2] *Bossuet*, Exposition de la doctrine de l'Église catholique, Paris, 1686, in-12.

[3] *Noël Alexandre*, Historia ecclesiastica Veteris Novique Testamenti, Paris., 1714, 8 vol. in-fol.

[4] *Blau*, Kritische Geschichte der kirchl. Unfehlbarkeit, Frankf., 1791, in-8°.

[5] *Muth*, Ueber das Verhältniss des Christ. und der christ. Kirche zur Vernunftreligion, Hadamar, 1818, in-8°.

[6] *Hirscher*, Ueber das Verhältniss des Evangelium zur theol. Scholastik der neuesten Zeit, Tüb., 1823, in-8°.

[7] *Hermès*, Einleitung in die christ.-kathol. Theologie, 2e édit., Münster, 1834; — Christkathol. Dogmatik, Münster, 1834-35, 3 vol. in-8°. — Cf. *Niedner*, Philosophiæ Hermesii explicatio et existimatio, Lips., 1838, in-8°.

[8] *Wecklein*, Momenta præcipua ad liberalior. V. T. interpretationem, Duisb, 1806, in-8°.

[9] *Jahn*, Introductio in libros sacros Veteris Fœderis in compendium redacta, 2e édit., Vienne, 1815, in-8°. — Il y soutient que les livres de Josué et des Juges ont été écrits par David avant la conquête de Jérusalem, que Mardochée est l'auteur du livre d'Esther, que le livre de Job est l'œuvre de Moïse et que le Cantique des cantiques n'est qu'un chant érotique.

par Hug († 1846) et Scholz († 1853) dont les travaux sur le Nouveau Testament se font remarquer par une grande indépendance [1] : — sur celui de la philosophie religieuse par le prêtre éclairé et libéral G. Weiller [2], par Keller († 1827) [3], Bolzano [4], Günther [5] ; — sur celui de l'Église, par Carové [6] et Münch [7]. Tous ces écrivains libéraux élèvent la voix pour demander des réformes, qu'ils n'obtiendront pas de la papauté, ils doivent le savoir ; aussi est-ce contre l'absolutisme de Rome que se dirigent les plus vives attaques. Déjà dans la seconde moitié du siècle dernier, un parti nombreux, le parti épiscopal, à la tête duquel était Nic. de Hontheim († 1778), s'était énergiquement élevé contre le despotisme de la cour de Rome et avait démandé qu'on renfermât le pouvoir des papes dans de justes bornes [8], c'est-à-dire qu'on ne leur laissât que le droit d'exhortation et de remontrance, que chaque évêque fût indépendant dans son diocèse et que le pouvoir législatif fût attribué aux synodes. Malgré les condamnations du saint-siége, ce parti, dont l'influence se fit sentir jusqu'en Toscane [9], compte toujours en Allemagne beaucoup d'adhérents. Nous citerons seulement F. Baader († 1841), théologien mystique de l'école de Böhme, qui réclamait une organisation démo-

[1] *Hug*, Einleitung in die Schriften des N. T., nouv. édit., Stuttg., 1826, 2 vol. in-8°. — *Scholz*, Geschichte des Textes des N. T., Leipz., 1823, in-8° ; — Novum Test. græcè, Leipz., 1830-35, 2 vol. in-8°.

[2] *Weiller*, Der Geist des ältesten Katholicismus, als Grundlage für jeden spätern, Sulzb., 1824, in-8° ; — Kleine Schriften, Munich, 1822-23, 2 vol. in-8°.

[3] *Keller*, Katholikon, 4e édit., Aarau, 1840, in-12.

[4] *Bolzano*, Lehrbuch der Religionswissenschaft, Sulzb., 1834, 4 vol. in-8°.

[5] *Günther*, Vorschule zur specul. Theologie, Vienne, 1828 ; nouv. édit., 1848, in-8°.

[6] *Carové*, Papismus und Humanität, Leipz., 1838, 2 vol. in-8°.

[7] *Münch*, H. Amann, Stuttg., 1836, in-8°.

[8] *J. Febronius*, De statu ecclesiæ et legitimâ potestate rom. pontificis, Bullioni [Francf.], 1770-74, 5 vol. in-4°. — *Von Münch*, Geschichte des Emsen Congresses, Carlsr., 1840, in-8°.

[9] *Potter*, Vie de Scipion de Ricci, Brux., 1825, 2 vol. in-8°.

cratique de l'Église et la substitution des conciles au pape [1]; Werkmeister († 1823), qui voulait réduire l'évêque de Rome au rôle de simple surveillant de l'Église [2], et qui, dans son *Annuaire théologique*, osa examiner, à un point de vue très-libéral, la dogmatique, la liturgie et la discipline de l'Église romaine [3]; J.-H. de Wessenberg, qui marcha dans la même voie, toutefois avec une tendance moins critique [4] qu'Ellendorf, lequel ne s'est pas borné à combattre la primauté du pape, mais a posé résolument la question du séjour de saint Pierre à Rome et, dans son amour de la vérité, l'a résolue négativement [5]. A ces noms, nous pourrions en ajouter plusieurs autres, car la lutte continue avec une grande vivacité principalement dans les journaux religieux [6], et elle s'est étendue jusqu'à l'Italie, où, sous nos yeux, le Père Passaglia, par exemple, ose s'élever contre le pouvoir temporel [7]; mais nous croyons remarquer des symptômes plus caractéristiques, s'il se peut, de l'état de l'opinion des Catholiques allemands dans ces pétitions, renouvelées plus d'une fois et signées même par des prêtres, pour demander l'abolition du célibat du clergé [8], comme aussi dans les rapides progrès de l'Église catholique allemande fondée par Ronge en 1844, progrès qui eussent été plus rapides encore, si les dissidents avaient eu à leur tête des

[1] *Baader*, Ueber die Thunlichkeit oder Nichtthunl. einer Emancipation des Katholicismus von der röm. Dictatur, Nüremb., 1839, in-8°.

[2] *Werkmeister*, Thomas Freykirch oder freimüthige Untersuchung über die Unfehlbarkeit der katholischen Kirchen, Frankf., 1792, in-8°.

[3] *Werkmeister*, Jahrsschriften für Theologie, Ulm, 1806-30, 6 vol. in-8°.

[4] *Wessenberg*, Die grossen Kirchenversammlungen des XV und XVI Jahrhund. in Beziehung auf Kirchenverbesserung, Constanz, 1840, 4 vol. in-8°.

[5] *Ellendorf*, Der Primat der römischen Päpste. Darmstadt, 1841-46, 2 vol. in-8°.

[6] Voy., entre autres, ceux de *Benkert*, *Weis*, *Kerz*, *Pflanz*, *Lerchenmüller*, *Sengler*, etc., etc.

[7] *Passaglia*, Pour la cause italienne, trad. en franç., Paris, 1861, in-8°.

[8] Voy. Allgem. Kirch. Zeitung, an. 1828, nos 70, 103; an. 1831, nos 70, 124, 174, 181, 198; an. 1832, nos 3, 147, etc.

hommes plus capables et plus énergiques, et surtout si cette Église n'avait pas commis la même faute que l'Église protestante française au xvie siècle, en s'alliant avec un parti politique [1]. La même imprudence peut être reprochée à l'Église catholique de France, surtout depuis la Restauration ; elle s'est tellement occupée de politique qu'il ne lui est plus guère resté de temps pour se livrer à des études qui auraient enrichi la science théologique et qui n'auraient pas soulevé contre elle des haines aussi vives. Mais n'en sera-t-il pas ainsi tant que le catholicisme aura la prétention d'imposer une foi aveugle ? Si une pareille prétention peut être admise par la superstition et l'ignorance, aujourd'hui les lumières sont trop généralement répandues pour que les Catholiques renoncent longtemps encore à l'usage de leur raison et se contentent de répéter des formules incompréhensibles. Or, que le libre examen triomphe, et l'unité purement extérieure de l'Église romaine s'évanouira en un instant.

§ 113.

Église grecque.

Heineccius, Abbild. der ältern und neuern griechischen Kirche, Leipz., 1711, in-4°.— *Kist*, De ecclesiâ græcâ, divinæ Providentiæ teste, Lugd., 1831, in-8°.— *Thiersch*, Essai sur l'état actuel de la Grèce, Leipz., 1833, 2 vol. in-8°. — *Wenger*, Beiträge zur Kenntniss des gegenwärt. Geistes und Zustandes der griechischen Kirche, Berlin, 1839, in-8°.

Courbée sous un despotisme abrutissant, l'Église grecque ne fit que déchoir depuis la prise de Constantinople par les

[1] *Bauer*, Geschichte der Gründung und Fortbildung der deutsch-kathol. Kirche, Meissen, 1845, in-8°.

Turcs, le 29 mai 1453. A très-peu près, la dogmatique est restée jusqu'à ce jour telle que l'avait formulée Jean Damascène. Les efforts, tantôt secrets, tantôt patents, de l'Église romaine pour mettre un terme au schisme, se poursuivirent dans cette période, mais sans succès, parce que Rome ne visait pas à une union fondée sur des concessions réciproques et exigeait une soumission absolue. Les tentatives de Léo Allatius (✝ 1669), le plus savant promoteur de la réunion [1], restèrent aussi infructueuses que celles du maronite Abraham Ecchellensis (✝ 1664) [2]. De leur côté, les Protestants, qui ont toujours tenu l'Église grecque en haute estime, cherchèrent de bonne heure à l'intéresser à leur cause. Dès 1559, Mélanchthon entra en correspondance avec le patriarche de Constantinople. Quelques années plus tard, en 1574, de nouvelles relations s'établirent entre les théologiens de Tübingue et le patriarche Jérémie, mais sans aboutir à aucun résultat [3]. En 1625, Cyrille Lukaris (✝ 1638) envoya en Allemagne une profession de foi, où il avait habilement dissimulé les différences assez notables qui existent entre l'Église grecque et l'Église protestante, et, quelque temps après, devenu patriarche de Constantinople, il voulut introduire le calvinisme dans son diocèse ; mais la confession de foi qu'il avait dressée dans un sens tout à fait protestant [4], fut rejetée par le synode de Constantinople en 1639, par celui de Jassy en 1642 et par celui de Bethléem en 1672. C'est à l'occasion du synode de Jassy

[1] *Léo Allatius,* De Eccles. Occidentalis atque Orientalis perpetuâ consensione, Col., 1648, in-4°.

[2] *A. Ecchellensis*, Concordia nationum christ. per Asiam, Africam et Europam in fidei cathol. dogmatibus indicata, 1665, in-8°.

[3] Acta et scripta theologorum Wirtembergensium et patriarchæ Constantinop. D. Hieremiæ, Wirt., 1584, in-fol.

[4] *Aymon*, Monumens authentiques de la religion des Grecs, La Haye, 1708, in-4°.

que Pierre Mogilas, métropolitain de Kief, publia une Confession de foi [1], qui fut approuvée par les patriarches orientaux, en 1643, et sanctionnée de nouveau par le synode de Bethléem. Malgré sa couleur polémique, cette confession de foi se distingue par la simplicité des définitions et des formules.

L'Église grecque ne diffère aujourd'hui de l'Église romaine que sur un seul dogme, la procession du Saint-Esprit. L'une et l'autre admettent l'Écriture et la tradition comme sources de la foi chrétienne, l'infaillibilité de l'Église visible (mais non pas du pape, dont la première combat aussi la suprématie), la doctrine sémipélagienne du péché originel et de la grâce (hormis la théorie scolastique des œuvres surérogatoires), la transsubstantiation, la doctrine des sept sacrements, le purgatoire (bien que dans un sens très-différent), l'invocation des saints, les prières pour les morts, l'adoration des images (avec cette différence pourtant que les Grecs ne souffrent dans leurs églises que des images peintes). L'Église grecque se distingue d'ailleurs par certains rites qu'elle a conservés, tels que la triple immersion dans le baptême, la communion sous les deux espèces, la communion des enfants, la fidèle observation des préceptes noachiques. Comme l'Église des premiers siècles, elle permet aux prêtres, à l'exception des évêques et des moines, de se marier, mais une seule fois et avec une fille vierge, et elle continue aussi à observer les canons qui autorisent le divorce pour cause d'adultère [2]. Au reste, pour les Grecs comme pour les Catholiques, la religion ne consiste guère que dans la pratique de certains actes extérieurs.

[1] Confessio Ecclesiæ græcæ orthodoxæ à P. Mogilâ composita, Lips., 1695, in-8°; Wratisl., 1751, in-8°.

[2] *Haupt*, Tabellarischer Abriss der vorzüglichsten Religionem und Religionsparteien, Tabel. V.

§ 114.

Église russe.

Stourdza, Considérations sur la doctrine et l'esprit de l'Église orthodoxe, Stuttg., 1816, in-8°. — *Schmitt*, Die morgenl. griechisch-russische Kirche, oder Darstellung ihres Ursprungs, ihrer Lehren, etc., Mainz, 1826, in-8°. — *Murawieff*, Hist. of the church of Russia, transl. by *Blakmore*, Oxf., 1842, in-8°.

Depuis qu'elle a reconquis son autonomie, la Grèce a fondé une université à Athènes et dans cette université une chaire de théologie. Il est donc à espérer que son clergé finira par prendre part au mouvement scientifique du monde moderne, mais jusqu'à ce que cela arrive, on doit reconnaître que toute la vie religieuse de l'Église grecque se concentre dans l'Église russe, indépendante depuis 1589. Malheureusement cette dernière Église tient à l'État par des liens trop étroits pour qu'il lui soit permis de se développer librement. On remarque pourtant en elle des traces assez nombreuses d'un progrès intellectuel et d'une activité remarquable de l'esprit religieux. Au nombre des écrivains dogmatistes qui lui font honneur, nous citerons Théophane Prokopowitsch († 1736), archevêque de Novogorod, qui le premier réduisit en système ses croyances [1], et qui fit de la théologie morale une science distincte; Platon († 1812), métropolitain de Moscou, qui composa en russe, dans un style clair et simple, mais avec peu de méthode, un abrégé de la dogmatique de son Église [2] à l'usage du grand-duc Paul Pétrowitsch ; Théophylacte, archimandrite de Moscou, et Macaire, recteur de l'académie ecclésiastique

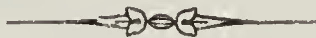
[1] *Prokopowitsch*, Christiana theologia orthodoxa, Regiom., 1743, 5 vol. in-8°.
[2] *Platon*, Rechtgläubige Lehre, Riga, 1770, in-8°.

de Saint-Pétersbourg, à qui l'on doit de très-bons manuels de dogmatique [1].

Cependant c'est surtout chez les dissidents, chez les Raskolniks, comme on les nomme, que se manifeste avec énergie le sentiment religieux. Ils se séparèrent de l'Église dominante au sujet de la révision de la Bible et des livres liturgiques entreprise, en 1654, par le patriarche Nikon, sur l'ordre d'Alexis Michaïlowitsch. Les Raskolniks, qui s'appellent eux-mêmes Starovertsis ou vieux croyants, refusèrent obstinément d'admettre les corrections du patriarche, qu'ils accusèrent d'avoir corrompu la liturgie, et le schisme se consomma d'une manière éclatante. Le czar Pierre voulut les forcer à rentrer dans l'Église orthodoxe, mais les persécutions violentes qu'on exerça contre eux ne servirent qu'à exalter leur fanatisme. Aujourd'hui ils jouissent de la liberté de conscience, et ce sont des gens paisibles et laborieux. Ils sont divisés en plusieurs partis, dont les plus importants sont ceux des Malakanis (buveurs de lait) et des Doukhobortsis (combattant par l'Esprit). Les premiers, que l'on pourrait regarder comme les Quakers de la Russie, s'éloignent sur peu de points de l'orthodoxie et se font remarquer par des mœurs d'une grande pureté. Ils prennent l'Évangile à la lettre et professent par conséquent le chiliasme et la communauté des biens. Les Doukhobortsis présentent dans leurs doctrines de plus nombreuses analogies avec les anciennes hérésies. Ils enseignent la Trinité ; mais pour eux, le Père est la lumière ; le Fils, la vie ; le Saint-Esprit, la paix. Le Père se manifeste dans l'homme par la mémoire, le Fils par la raison, le Saint-Esprit par la volonté. Ils croient à la préexistence des âmes et à une première chute,

[1] *Théophylacte,* Dogmata christianæ orthodoxæ religionis, Mosq., 1773, in-8°. — *Macaire,* Théologie dogmatique orthodoxe, trad. en franç., Paris, 1860, 2 vol. in-8°.

en punition de laquelle l'âme pécheresse fut enfermée dans un corps. C'est ainsi qu'Adam parut sur la terre avec un vague souvenir d'un monde supérieur, une raison obscurcie, une volonté rebelle. Il ne put résister à la tentation et pécha de nouveau. Son péché n'est point imputé à ses descendants. La propension de l'âme au mal a sa racine dans la première chute. Le monde doit lui servir de lieu de purification, et si elle fait un bon usage de son libre arbitre, elle obtiendra la rémission du péché qu'elle a commis dans son existence antérieure en s'aimant soi-même plus que Dieu. C'est pour la guider et la soutenir dans cette épreuve que Jésus-Christ, qui est Fils de Dieu et Dieu lui-même, s'est incarné. Ses enseignements sont consignés dans l'Écriture, mais sous des symboles mystérieux qu'il n'est donné qu'aux Doukhobortsis de pénétrer.



NOTES

NOTE A

Règles de foi.

Nous disons que les règles de foi variaient selon les temps et les lieux, qu'elles n'avaient rien de précis dans leur forme et qu'elles étaient plus ou moins développées en proportion du nombre des hérésies auxquelles on les opposait. Quelques historiens des dogmes établissent une différence entre les règles de foi et les symboles; pour nous, nous ne pouvons en apercevoir d'autre que le nom. Les unes comme les autres se sont formées graduellement et librement; les unes comme les autres formulent les mêmes vérités fondamentales du christianisme; les unes comme les autres servaient de signe de ralliement aux membres d'une église, ainsi que l'indique le nom de symbole, emprunté aux mystères du paganisme; les unes comme les autres enfin étaient tirées de la tradition. Voici trois des plus anciennes règles de foi que l'on connaisse. La première se rencontre dans un traité de Tertullien : c'est la plus courte et la plus simple; la seconde, rapportée par Irénée, est déjà plus explicite : on voit clairement qu'elle est dirigée contre les Gnostiques; la troisième, encore plus étendue et plus subtile, nous a été conservée par Origène.

I. — RÈGLE DE FOI D'APRÈS TERTULLIEN, *De velandis virginibus, cap. 1.*

Regula quidem fidei una omnino est, sola immobilis et irreformabilis, credendi scilicet in unicum Deum omnipotentem, mundi conditorem, et filium ejus Jesum Christum, natum ex virgine Mariâ, crucifixum sub Pontio Pilato, tertiâ die resuscitatum a mortuis, receptum in cœlis, seden-

tem nunc ad dexteram Patris, venturum judicare vivos et mortuos per carnis etiam resurrectionem.

Tertullien donne deux autres règles de foi (*Advers. Prax.*, c. 2 et *De præscript. hæret.*, c. 13) plus développées et dirigées contre les Gnostiques.

II. — Règle de foi d'après Irénée, *Adv. hæres., lib. I, c. 10.*

Etenim Ecclesia, tametsi per universum orbem usque ad extremos terræ fines dispersa, fidem eam ab Apostolis eorumque discipulis acceptam, quæ est in unum Deum Patrem omnipotentem, qui fecit cœlum et terram, et mare et omnia quæ in eis sunt : et in unum Jesum Christum Filium Dei, nostræ salutis causâ incarnatum, et in Spiritum Sanctum, qui per prophetas Dei dispensationes et adventus prædicavit, et ortum ex virgine, et passionem, et resurrectionem a mortuis, et cum carne in cœlos ascensum dilecti Domini nostri Jesu Christi, et e cœlo in gloriâ Patris adventum ipsius ad instauranda omnia, et a morte ad vitam revocandam omnem mortalium omnium carnem, ut Christo Jesu Domino nostro et Deo et Salvatori et Regi, de benignâ Patris invisibilis voluntate, omne genu flectatur, cœlestium, terrestrium et inferorum, et omnis lingua ei confiteatur, atque ipse justam de omnibus sententiam ferat, spiritualia videlicet nequitiæ, et angelos transgressores, quique perfidè defecerant, impiosque item homines, et injustos et flagitiosos, et blasphemos in ignem æternum mittens, justis contra et pietate præditis, quique ipsius præcepta servaverunt, atque in ipsius charitate, partim jam inde ab initio, partim ex pœnitentiâ persisterunt, vitam donet, atque incorruptibilitatem largiatur, gloriamque sempiternam afferat.

(*Trad. latine de* Billius).

III. — Règle de foi d'après Origène, *De principiis*, in *Operum ejus T. I, p. 47.*

Species eorum quæ per prædicationem apostolicam manifestè traduntur, istæ sunt. Primò, quòd unus Deus est, qui omnia creavit atque composuit, quique, cùm nihil esset, esse fecit universa, Deus a primâ creaturâ et conditione mundi, omnium justorum Deus, Adam, Abel, Seth, Enos, Enoch, Noe, Sem, Abraham, Isaac, Jacob, duodecim patriarcharum, Mosis et prophetarum : et quòd hic Deus in novissimis diebus, sicut per prophetas suos ante promiserat, misit Dominum nostrum Jesum Christum, primò quidem vocaturum Israel, secundò verò etiam gentes post perfidiam populi Israel.

Hic Deus justus et bonus, pater Domini nostri Jesu Christi, legem et prophetas, et Evangelia ipse dedit, qui et apostolorum Deus est, et Veteris et Novi Testamenti.

Tum deinde quia Jesus Christus ipse qui venit, ante omnem creaturam natus ex Patre est. Qui, cùm in omnium conditione Patri ministrasset : per ipsum enim omnia facta sunt : novissimis temporibus se ipsum exinaniens, homo factus, incarnatus est cùm Deus esset, et homo factus mansit quod erat Deus. Corpus assumsit nostro corpore simile, eo solo differens, quòd natum ex virgine et Spiritu Sancto est. Et quoniam hic Jesus Christus natus et passus est in veritate, et non per phantasiam communem hanc mortem sustinuit, verè mortuus : verè enim a mortuis resurrexit, et post resurrectionem, conversatus cum discipulis suis, assumtus est. Tum deinde honore et dignitate Patri ac Filio sociatum tradiderunt Spiritum Sanctum. In hoc non jam manifestè discernitur, utrùm natus an innatus vel Filius etiam Dei ipse habendus sit, nec ne : sed inquirenda jam ista pro viribus sunt de Sacrâ Scripturâ et sagaci perquisitione investiganda. Sanè quòd iste Spiritus unumquemque sanctorum vel prophetarum vel apostolorum inspiraverit, et non alius Spiritus in veteribus, alius verò in his, qui in adventu Christi inspirati sunt, fuerit, manifestissimè in ecclesiis prædicatur.

Post hæc jam quòd anima substantiam vitamque habens propriam, cùm ex hoc mundo discesserit, pro suis meritis dispensabitur, sive vitæ æternæ ac beatitudinis hæreditate potitura, si hoc ei sua gesta præstiterint, sive igni æterno ac suppliciis mancipanda, si in hoc eam scelerum culpa detorserit : sed et quia erit tempus resurrectionis mortuorum, cùm corpus hoc quod nunc in corruptione seminatur, surget et incorruptione, et quod seminatur in ignominiâ, surget in gloriâ. Est et illud definitum in ecclesiasticâ prædicatione, omnem animam rationabilem esse liberi arbitrii et voluntatis; esse quoque ei certamen adversùs diabolum et angelos ejus, contrariasque virtutes, ex eo, quòd illi peccatis eam onerare contendant, nos verò si rectè consultèque vivamus, ab hujus modi onere nos exuere conemur. Undè et consequens est intelligere, non nos necessitati esse subjectos, ut omni modo, etiamsi nolimus, vel mala vel bona agere cogamur. Si enim nostri arbitrii sumus, impugnare nos fortasse possunt aliquæ virtutes ad peccatum, et aliæ juvare ad salutem : non tamen necessitate cogimur vel agere rectè vel malè, quod fieri arbitrantur hi qui stellarum cursum et motus causam dicunt humanorum esse gestorum, non solùm eorum, quæ extra arbitrii accidunt libertatem, sed et eorum, quæ in nostrâ sunt posita potestate. De animâ verò utrùm ex seminis traduce ducatur, ita ut ratio ipsius vel substantia inserta ipsis seminibus corporalibus habeatur, an verò aliud habeat ini-

tium : et hoc ipsum si genitum est, aut non genitum, vel certè si extrinsecus corpori induitur, nec ne : non satis manifestà prædicatione distinguitur.

De diabolo et angelis ejus contrariisque virtutibus ecclesiastica prædicatio docuit, quoniam sunt quidem hæc, quæ autem sint, aut quomodo sint, non satis clarè exposuit. Apud plurimos tamen ista habetur opinio, quòd angelus fuerit iste diabolus, et apostata effectus quamplurimos angelorum secum declinare persuaserit, qui et nunc usque angeli ipsius nuncupantur.

Est præterea et illud in ecclesiasticà prædicatione, quòd mundus iste factus sit, et a certo tempore cœperit, et sit pro ipsâ sui corruptione solvendus : quid tamen antè hunc mundum fuerit, aut quid post mundum erit, jam non pro manifesto multis innotuit. Non enim evidens de his in ecclesiasticà prædicatione sermo profertur, etc., etc.

Note B

Gnose alexandrine.

La gnose alexandrine, fondée sur la πίστις ou la doctrine de l'Église, ne touchait pas, en général, aux dogmes essentiels; elle donnait seulement une explication allégorique de certaines doctrines, et n'avait rien de commun avec le mystère qu'à dater de la fin du IIe siècle, à l'exemple des philosophes grecs et des chefs de l'École juive d'Alexandrie (*Philon*, Opera, édit. Mangey, T. I, p. 146, 174), on commença à garder dans l'Église chrétienne, avec les catéchumènes et les infidèles, sur certains rites et certaines formules, comme le symbole et l'oraison dominicale. Or, ces formules étant contenues dans des livres connus même des païens, le mystère ne s'étendait réellement qu'aux rites. Ce sont les Jésuites qui, les premiers, ont voulu trouver dans la *disciplina arcani* une tradition secrète sur le dogme de la transsubstantiation et sur d'autres dogmes, dont aucune trace n'existe ni dans l'Écriture ni dans la tradition de la primitive Église. Voyez sur ce sujet *Schelstrate*, De disciplinâ arcani, Romæ, 1685, in-4° ; — *Tentzel*, Diss. de disc. arc., dans ses Exercitat. selectæ, Lips., 1692, in-4° ; — *Fromann*, De disc. arc., Ienæ, 1833, in-8° ; — *Toklot*, De arcani discipl., Colon., 1835, in-8° ; — *Rothe*, De disc. arcani, Heidelberg, 1841, in-8°.

Note C

Vulgate.

Le concile ordonna en même temps de faire une édition plus exacte de cette traduction. Le pape établit donc une commission chargée de la révision du texte, mais le travail trainant en longueur, Sixte V impatienté l'entreprit lui-même. Son édition parut à Rome, en 1590, en 3 vol. in-fol., accompagnée d'une bulle qui défendait d'y rien changer à l'avenir, ce qui n'empêcha pas Clément VIII de supprimer toute l'édition comme par trop fautive, et d'en publier une autre plus conforme au texte grec vulgaire. Cette preuve de l'infaillibilité papale divertit beaucoup les Protestants. — Voyez *James*, Bellum papale, Lond., 1600, in-4°.

Note D

Sources de l'histoire des dogmes.

Nous ne pouvons, on le comprend, indiquer ici que les principales de ces sources.

A. Hahn, Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der apostol. kathol. Kirche, Breslau, 1842, in-8°.

C.-W.-F. Walch, Bibliotheca symbolica vetus, Lemgov., 1770, in-8°.

C.-A. Hase, Libri symbolici Ecclesiæ evangelicæ, Lips., 1846, in-8°.

J.-C.-W. Augusti, Corpus librorum symbolicorum, qui in Ecclesiâ Reformatorum auctoritatem publicam obtinuerunt, Elberf., 1828, in-8°.

H.-A. Niemeyer, Collectio confessionum in ecclesiis reformatis publicatarum, Lips., 1840, in-8°.

Danz, Libri symbolici ecclesiæ romano-catholicæ, Wimar., 1835, in-8°.

Canones et decreta concilii Tridentini, Lips., 1853, in-8°.

E.-J. Kimmel, Libri symbolici Ecclesiæ orientalis, Ienæ, 1843, in-8° ; avec un appendice par *Weissenborn*, 1849.

Conciliorum omnium collectio regia, Paris., 1644, 37 vol. in-fol.

Labbe et *Cossart*, Sacrosancta concilia, Paris., 1672, 18 vol. in-fol., avec un vol. supplém. par *Baluze*, Paris, 1683, in-fol.

Hardouin, Conciliorum collectio regia maxima, Paris., 1715, 12 vol. in-fol.

Coleti, Sacrosancta concilia, Venet., 1728 et suiv., 23 vol. in-fol., avec 6 vol. de suppl. par *Mansi*, Luccæ, 1748, in-fol.

J.-D. Mansi, Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio, Flor. et Venet., 1759 et suiv., 31 vol. in-fol.

Codex Theodosianus, éd. Ritter, Lips., 1736, in-fol.

Codex Justinianus, éd. Spangenberg, Gott., 1797, in-fol.

E. Baluze, Collectio capitularium regum Francorum, Paris., 1780, 2 vol. in-fol.

Corpus juris canonici, éd. Richter, Lips., 1839, 2 vol. in-4°.

Richter, Die evangelischen Kirchenordnungen des XVI Iahrhunderts, Weimar, 1846, in-4°.

Pontificum romanorum Epistolæ genuinæ, éd. Schönemann, Gott., 1796, in-8°, T. I.

Bullarium romanum, Luxemb., 1727 et suiv., 19 vol. in-fol.

Bullarum, privilegiorum et diplomatum rom. pontif. amplissima collectio, Romæ, 1739-44, 28 vol. in-fol.

Assemanni, Codex liturgicus Ecclesiæ universæ, Romæ, 1749-66, 13 vol. in-4°.

E. Renaudot, Liturgiarum orientalium collectio, Paris, 1716, 2 vol. in-8°.

Muratori, Liturgia romana vetus, Venet., 1748, 2 vol. in-fol.

Volbeding, Thesaurus commentationum selectarum et antiquiorum et recentiorum illustrandis antiquitatibus christianis inservientium, Lips., 1848, 2 vol. in-8°.

F.-S. Mone, Lateinische und griechische Messen aus dem II bis VI Iahrhund., Frankf., 1849, in-4°.

Rambach, Anthologie christlicher Gesänge aus allen Iahrhunderten der Kirche, Altona, 1816-22, 4 vol. in-8°.

H.-A. Daniel, Thesaurus hymnologicus, Lips., 1856, T. V.

Bingham, Origines sive antiquitates ecclesiasticæ, ex angl. lat. redditæ, Halæ, 1724-38, 11 vol. in-4°.

Pelliccia, De christ. ecclesiæ primæ, mediæ et novissimæ ætatis politiâ, Neapol., 1777, 3 vol. in-8°, trad. en allem. et augm. par *Binterim*, sous ce titre : Die vorzüglichsten Denkwürdigkeiten der christ.-katholischen Kirche, etc., Mainz, 1825-41, 7 vol. in-8°.

Augusti, Denkwürdighkeiten aus der christlichen Archæologie, Leipz., 1817-31, 12 vol. in-8°.

Quant aux sources particulières, elles sont mentionnées dans le cours de l'ouvrage.

NOTE E

Méthodes d'interprétation des rabbins.

Les Pharisiens ne se contentaient pas de l'interprétation allégorique, qui laissait pourtant un champ assez vaste à leur imagination; ils employaient encore l'interprétation mystique, qui consistait en de véritables jeux de mots. Le plus souvent ils avaient recours à la *gamatria*. On sait qu'en hébreu les nombres s'expriment par des lettres, comme en grec. Ils calculaient donc la somme donnée par les lettres d'un mot et remplaçaient ce mot par le chiffre de cette somme. C'est ainsi que dans l'Apocalypse (XIII, 18), le nom de Néron se cache sous le chiffre 666. Ou bien ils substituaient au mot un autre mot d'une valeur numérique égale. Par exemple, il est dit dans les Nombres (XII, 1) que Moïse épousa une éthiopienne. Or il répugnait aux rabbins de croire que leur grand législateur avait pris une négresse pour femme. Ils eurent donc recours à la gamatria. Le mot כּוּשִׁית, éthiopienne, donne la somme de 736. L'expression יְפַת מַרְאֶה, *belle de visage*, fournit un nombre équivalent, et c'est ainsi que d'une négresse ils réussirent à faire une belle femme. Cette manière si commode de trouver ce qu'on veut dans la Bible fut adoptée par quelques Pères de l'Église (Voyez l'Épître de Barnabas, dans les Patres apostoloci de *Cotelier*, T. I, p. 28, et *Clément d'Alexandrie*, Stromata, lib. VI, c. 11).

La forme d'interprétation appelée *notarikon* n'est pas moins curieuse. Elle consiste à prendre isolément les lettres d'un mot et à considérer chacune de ces lettres comme l'initiale d'un autre mot. C'est par ce moyen que les rabbins réussirent à prouver que l'âme du Messie a animé Adam et David. En effet, le mot hébreu אָדָם se compose de trois consonnes qui donnent les initiales de ces trois noms propres.

Une troisième espèce d'interprétation mystique, l'*athbasch*, moins usitée que les deux autres, consistait à intervertir l'ordre de l'alphabet hébreu et à remplacer dans un mot l'aleph par le thau, le beth par le scin, le guimel par le resch, etc. C'est de cette manière que les rabbins avaient trouvé le roi de Babylone, בָּבֶל, dans ce roi de Sésac, שֵׁשַׁךְ, dont il est parlé dans Jérémie XXV, 26.

Note F

Symbole de Nycée.

Walch, Biblioth. symbol. vetus, Lemgo, 1770, in-8°, p. 75.

Πιστεύομεν εἰς ἕνα Θεὸν, Πατέρα παντοκράτορα, πάντων ὁρατῶν τε καὶ ἀοράτων ποιητήν· καὶ εἰς ἕνα Κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν, τὸν Υἱὸν τοῦ Θεοῦ, τὸν γεννηθέντα ἐκ τοῦ Πατρὸς μονογενῆ, τουτέστιν, ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Πατρός· Θεὸν ἐκ Θεοῦ, φῶς ἐκ φωτός, Θεὸν ἀληθινὸν ἐκ Θεοῦ ἀληθινοῦ, γεννηθέντα, οὐ ποιηθέντα, ὁμοούσιον τῷ Πατρί, δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο, τά τε ἐν τῷ οὐρανῷ καὶ τὰ ἐν τῇ γῇ. Τὸν δι' ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν κατελθόντα καὶ σαρκωθέντα, καὶ ἐνανθρωπήσαντα, παθόντα καὶ ἀναστάντα τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ, ἀνελθόντα εἰς τοὺς οὐρανοὺς, καὶ ἐρχόμενον κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς. Καὶ εἰς τὸ Ἅγιον Πνεῦμα. Τοὺς δὲ λέγοντας, ὅτι ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν, καὶ πρὶν γεννηθῆναι οὐκ ἦν, καὶ ὅτι ἐξ οὐκ ὄντων ἐγένετο, ἢ ἐξ ἑτέρας ὑποστάσεως ἢ οὐσίας φάσκοντας εἶναι, ἢ κτιστὸν, ἢ τρεπτὸν, ἢ ἀλλοιωτὸν τὸν Υἱὸν τοῦ Θεοῦ, ἀναθεματίζει ἡ καθολικὴ Ἐκκλησία.

Note G

Symbole nicæno-constantinopolitain.

Mansi, Concil., T. III, p. 521.

Πιστεύομεν εἰς ἕνα Θεὸν, πατέρα παντοκράτορα, ποιητὴν οὐρανοῦ καὶ γῆς, ὁρατῶν τε πάντων καὶ ἀοράτων. Καὶ εἰς ἕνά κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν, τὸν υἱὸν τοῦ Θεοῦ τὸν μονογενῆ, τὸν ἐκ τοῦ πατρὸς γεννηθέντα πρὸ πάντων τῶν αἰωνων, φῶς ἐκ φωτὸς, Θεὸν ἀληθινὸν ἐκ Θεοῦ ἀληθινοῦ, γεννηθέντα οὐ

ποιηθέντα, ὁμοούσιον τῷ Πατρί, δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο· τὸν δι' ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν κατελθόντα ἐκ τῶν οὐρανῶν, καὶ σαρκωθέντα ἐκ Πνεύματος Ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς παρθένου, καὶ ἐνανθρωπήσαντα· σταυρωθέντα δὲ ὑπὲρ ἡμῶν ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου, καὶ παθόντα καὶ ταφέντα καὶ ἀναστάντα ἐν τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ κατὰ τὰς γραφάς· καὶ ἀνελθόντα εἰς τοὺς οὐρανοὺς καὶ καθεζόμενον ἐκ δεξιῶν τοῦ πατρὸς, καὶ πάλιν ἐρχόμενον μετὰ δόξης κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς· οὗ τῆς βασιλείας οὐκ ἔσται τέλος. Καὶ εἰς τὸ Ἅγιον Πνεῦμα, τὸ κύριον, τὸ ζωοποιόν, τὸ ἐκ τοῦ Πατρὸς ἐκπορευόμενον, τὸ σὺν Πατρί καὶ Υἱῷ συμπροσκυνούμενον καὶ συνδοξαζόμενον, τὸ λαλῆσαν διὰ τῶν προφητῶν· εἰς μίαν ἁγίαν καθολικὴν καὶ ἀποστολικὴν ἐκκλησίαν. Ὁμολογοῦμεν ἓν βάπτισμα εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν. Προσδοκῶμεν ἀνάστασιν νεκρῶν καὶ ζωὴν τοῦ μέλλοντος αἰῶνος. Ἀμήν.

NOTE H

Hypostase et substance.

Les Alexandrins tenaient les mots hypostase (ὑπόστασις) et nature (φύσις) pour synonymes d'essence ou substance (οὐσία) et les employaient indifféremment l'un pour l'autre. Les Orientaux, depuis *Basile* (Epist. LXXVIII), distinguaient, au contraire, l'hypostase de la substance, comme l'individu du genre, et regardaient le mot substance (οὐσία) comme synonyme de nature (φύσις). Ainsi, pour eux, le mot homme exprime l'οὐσία ou la nature humaine, tandis que le mot Paul exprime l'ὑπόστασις ou l'individu. Ils réservaient donc le mot οὐσία pour exprimer ce qui est commun aux trois personnes de la Trinité, comme éternité, bonté, etc., et celui d'ὑπόστασις pour ce qui est propre à chacune d'elles, comme Père, Fils, etc. Ils n'admettaient par conséquent ni trois substances ni une seule hypostase, mais une seule substance et trois hypostases. Les Occidentaux, au contraire, qui traduisaient ὑπόστασις et οὐσία par *substantia,* parlaient sans scrupule d'une hypostase et de trois personnes.

Note I

Symbole de Chalcédoine.

Mansi, Concil., T. VII, p. 116.

Ἑπόμενοι τοίνυν τοῖς ἁγίοις πατράσιν, ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν ὁμολογεῖν Υἱὸν, τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν, συμφώνως ἅπαντες ἐκδιδάσκομεν, τέλειον τὸν αὐτὸν ἐν θεότητι, καὶ τέλειον τὸν αὐτὸν ἐν ἀνθρωπότητι, Θεὸν ἀληθῶς καὶ ἄνθρωπον ἀληθῶς τὸν αὐτὸν ἐκ ψυχῆς λογικῆς καὶ σώματος, ὁμοούσιον τῷ Πατρὶ κατὰ τὴν θεότητα, καὶ ὁμοούσιον τὸν αὐτὸν ἡμῖν κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα, κατὰ πάντα ὅμοιον ἡμῖν χωρὶς ἁμαρτίας· πρὸ αἰώνων μὲν ἐκ τοῦ Πατρὸς γεννηθέντα κατὰ τὴν θεότητα, ἐπ᾽ ἐσχάτων δὲ τῶν ἡμερῶν τὸν αὐτὸν δι᾽ ἡμᾶς, καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν, ἐκ Μαρίας τῆς παρθένου τῆς θεοτόκου κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα, ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν Χριστὸν Υἱὸν, Κύριον, μονογενῆ, ἐκ δύο φύσεων (variante : ἐν δύο φύσεσιν) ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως. ἀδιαιρέτως, ἀχωρίστως γνωριζόμενον· οὐδαμοῦ τῆς τῶν φύσεων διαφορᾶς ἀνῃρημένης διὰ τὴν ἕνωσιν, σωζομένης δὲ μᾶλλον τῆς ἰδιότητος ἑκατέρας φύσεως, καὶ εἰς ἓν πρόσωπον, καὶ μίαν ὑπόστασιν συντρεχούσης· οὐκ εἰς δύο πρόσωπα μεριζόμενον, ἢ διαιρούμενον, ἀλλ᾽ ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν Υἱὸν, καὶ μονογενῆ. Θεὸν Λόγον, Κύριον Ἰησοῦν Χριστόν· καθάπερ ἄνωθεν οἱ προφῆται περὶ αὐτοῦ, καὶ αὐτὸς ἡμᾶς ὁ Κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς ἐξεπαίδευσε καὶ τὸ τῶν πατέρων ἡμῖν παραδέδωκε σύμβολον.

Note K

Symbole de Constantinople ou du Trulle.

Mansi, Concil., T. XI, p. 638.

Δύο φυσικὰς θελήσεις ἤτοι θελήματα ἐν αὐτῷ, καὶ δύο φυσικὰς ἐνεργείας ἀδιαιρέτως, ἀτρέπτως, ἀμερίστως, ἀσυγχύτως, κατὰ τὴν τῶν ἁγίων πατέρων

διδασκαλίαν ὡσαύτως κηρύττομεν· καὶ δύο μὲν φυσικὰ θελήματα οὐχ ὑπεναντία, μὴ γένοιτο, καθὼς οἱ ἀσεβεῖς ἔφησαν αἱρετικοί· ἀλλ' ἑπόμενον τὸ ἀνθρώπινον αὐτοῦ θέλημα, καὶ μὴ αντιπίπτον, ἢ ἀντιπαλαῖον [ἀντίπαλον], μᾶλλον μὲν οὖν καὶ ὑποτασσόμενον τῷ θείῳ αὐτοῦ καὶ πανσθενεῖ θελήματι.

Note L

Symbole d'Athanase.

S. Athanasii Opera, T. III, p. 728.

Quicumque vult salvus esse, ante omnia opus est, ut teneat catholicam fidem. Quam nisi quisque integram inviolatamque servaverit, absque dubio in æternum peribit. Fides autem catholica hæc est, ut unum Deum in Trinitate et Trinitatem in unitate veneremur. Neque confundentes personas, neque substantiam separantes. Alia est enim persona Patris, alia Filii, alia Spiritûs Sancti. Sed Patris et Filii et Spiritûs Sancti una est divinitas, æqualis gloria, et coæterna majestas. Qualis Pater, talis Filius, talis Spiritus Sanctus. Increatus Pater, increatus Filius, increatus Spiritus Sanctus. Immensus Pater, immensus Filius, immensus Spiritus Sanctus. Æternus Pater, æternus Filius, æternus Spiritus Sanctus. Et tamen non tres æterni, sed unus æternus : sicut non tres increati, nec tres immensi, sed unus increatus et unus immensus. Similiter omnipotens Pater, omnipotens Filius, omnipotens Spiritus Sanctus, et tamen non tres omnipotentes, sed unus omnipotens. Ita Deus Pater, Deus Filius, Deus Spiritus Sanctus. Et tamen non tres Dii sunt, sed unus est Deus. Ita Dominus Pater, Dominus Filius, Dominus Spiritus Sanctus. Et tamen non tres Domini, sed unus est Dominus. Quia sicut sigillatim unamquamque personam Deum aut Dominum confiteri christianâ veritate compellimur, ita tres Deos aut Dominos dicere catholicâ religione prohibemur. Pater a nullo est factus, nec creatus, nec genitus. Filius a Patre solo est non factus, non creatus, sed genitus. Spiritus Sanctus à Patre et Filio non factus, nec creatus, nec genitus est, sed procedens. Unus ergo Pater, non tres Patres ; unus Filius, non tres Filii ; unus Spiritus Sanctus, non tres Spiritus Sancti. Et in hâc Trinitate nihil

prius aut posterius, nihil majus aut minus, sed totæ tres personæ coæternæ sibi sunt et coæquales. Ita ut per omnia, sicut jam supra dictum est, et unitas in Trinitate, et Trinitas in unitate veneranda sit. Qui vult ergo salvus esse, ita de Trinitate sentiat. Sed necessarium est ad æternam salutem, ut incarnationem quoque Domini nostri Jesu Christi fideliter credat. Est ergo fides recta, ut credamus et confiteamur, quia Dominus noster Jesus Christus, Dei Filius, Deus et homo est. Deus ex substantiâ Patris ante secula genitus, homo ex substantiâ matris in sæculo natus. Perfectus Deus, perfectus homo, ex animâ rationali et humanâ carne subsistens. Æqualis Patri secundùm divinitatem, minor Patre secundùm humanitatem. Qui, licet Deus sit et homo, non duo tamen, sed unus est Christus. Unus autem non conversione divinitatis in carnem, sed assumtione humanitatis in Deum. Unus omnino non confusione substantiarum, sed unitate personæ. Nam sicut anima rationalis et caro unus est homo, ita Deus et homo unus est Christus. Qui passus est pro salute nostrà, descendit ad inferos, tertiâ die resurrexit a mortuis, ascendit in cœlos, sedet ad dexteram Patris omnipotentis, inde venturus judicare vivos et mortuos. Ad cujus adventum omnes homines resurgere habent cum corporibus suis, et reddituri sunt de factis propriis rationem. Et qui bona egerunt, ibunt in vitam æternam; qui verò mala, in ignem æternum. Hæc est fides catholica, quam nisi quisque fideliter firmiterque crediderit, salvus esse non poterit.

Le symbole *Quicumque* ou d'Athanase ne remonte pas au-delà du v[e] siècle, et la preuve irréfutable de cette assertion, c'est qu'il formule la doctrine de la Trinité telle qu'elle était admise au v[e] siècle, avec les définitions et les explications d'Augustin. Il a donc été composé au plus tôt dans la seconde moitié du v[e] siècle par un théologien latin familiarisé avec les écrits de l'évêque d'Hippone, dont il rapporte textuellement des propositions. L'opinion la plus probable est qu'il a eu pour auteur Vigile, évêque de Tapsus en Afrique. C'est dans le VII[e] siècle seulement qu'il obtint dans l'Église, avec le symbole apostolique et celui de Nicée, l'autorité de symbole œcuménique (Voy. *Waterland*, Critical history of the Athanasian creed, Camb., 1728, in-8°. — *P. Quesnel*, Diss. XIV in Leonis Magni opera, p. 386 et suiv., dans son édit. des Œuvres de Léon le Grand, Lyon, 1700, 2 tom. in-fol.)

Note M

Symbole des Apôtres.

Dans sa forme actuelle, ce symbole ne peut pas évidemment remonter au delà du ive siècle. L'Église romaine prétend qu'il a été composé par les apôtres eux-mêmes, qui l'auraient rédigé en commun avant que de se séparer pour aller prêcher l'Évangile aux nations ; mais c'est là une légende qui n'a pas d'autre fondement historique qu'un écrit faussement attribué à saint Ambroise. Répétée par Rufin et acceptée non-seulement par l'annaliste Baronius, mais par les centuriateurs de Magdebourg, qui ne tinrent aucun compte des critiques du savant Laurentius Valla, cette fable a conservé jusqu'à ces derniers temps dans l'Église catholique et dans l'Église protestante l'autorité du fait historique le mieux constaté. La critique moderne fait valoir contre l'authenticité de ce symbole : 1° Le silence absolu gardé par l'auteur des Actes des Apôtres et par les écrivains chrétiens des trois premiers siècles sur ce prétendu travail des disciples immédiats de Jésus ; — 2° la différence frappante qu'on remarque entre la forme de ce symbole et la manière dont les apôtres exposent les points essentiels de la doctrine chrétienne ; — 3° l'impossibilité que le concile de Nicée n'y eût pas fait la moindre allusion lorsqu'il dressa sa profession de foi ; — 4° enfin l'impossibilité plus frappante encore qu'il y eût eu dans l'Église primitive tant de règles de foi différentes, si les apôtres avaient laissé un symbole, que toutes les communautés chrétiennes auraient adopté sans aucun doute et qui serait devenu l'unique règle de la foi. S'appuyant sur ces raisons qui sembleront convaincantes aux esprits dégagés de préjugés, la critique admet donc aujourd'hui que le soi-disant symbole des Apôtres s'est développé successivement pendant la lutte des Orthodoxes contre les hérétiques sur le terrain commun à toutes les règles de foi des églises primitives, c'est-à-dire sur la formule du baptême et la tradition orale. Rien de plus facile, en effet, que de le suivre dans son développement à la clarté de l'histoire des dogmes. Ainsi l'article de la *communion des saints*, qui ne se rencontre dans aucune règle de foi ni dans aucun symbole avant Augustin, date évidemment de la controverse contre les Donatistes. Celui de la *rémission des péchés* et celui de la *descente aux enfers* doivent très-vraisemblablement leur origine à la

querelle de l'apollinarisme. Voy. *Pearson*, Exposition of the creed, Lond., 1723, in-fol. — *Basnage*, Exercitationes historico-criticæ, Ultraject., 1717, in-4°, ad annum 44, n° 17. — *Neander*, Kirchengeschichte, T. I, P. II, p. 525. — *Rudelbach*, Die Bedeutung des apostolischen Symbolums, Leipz., 1844, in-8°. — *Stockmeier*, Ueber Entstehung des apostol. Symbolums, Zurich, 1846, in-8°.

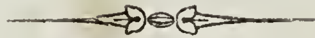
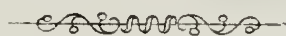


TABLE.

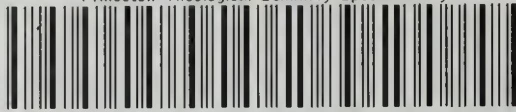


Troisième Période. *Depuis le schisme d'Orient jusqu'à la Réformation.*

Quatrième Période. *Depuis la Réforme jusqu'à nos jours.*

FIN DE LA TABLE DE LA PREMIÈRE PARTIE.

Saint-Denis. — Typographie de A. Moulin.


Princeton Theological Seminary-Speer Library
1 1012 01037 0932